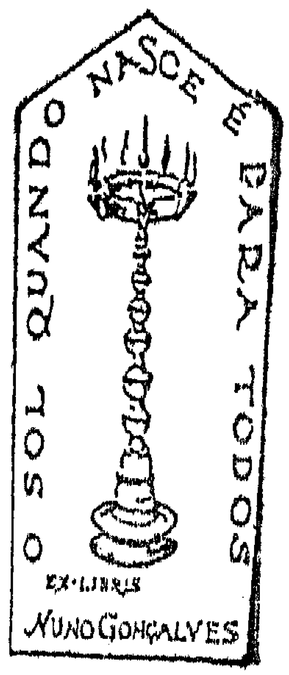
ANTÓNIO JOSÉ SARAIVA

O CREPÚSCULO DA IDADE MÉDIA EM PORTUGAL

PARTES I e II



gradiva

21/17
3335
96

© *Herdeiros de António José Saraiva — Gradiva, Publicações, L.da*
Revisão do texto: *Manuel Joaquim Vieira*
Capa: *Armando Lopes*
Fotocomposição: *Textype — Artes Gráficas, L.da*
Impressão e acabamento: *Printer Portuguesa, L.da*
Direitos reservados a:
Gradiva — Publicações, L.da
Rua Almeida e Sousa, 21, r/c, esq.
1350 Lisboa
Telefs.: 397 40 67/8
Depósito legal n.º 99 058/96
ISBN 972-662-462-2

Agradecimento

A realização deste livro não teria sido possível sem a colaboração da minha antiga aluna e dedicada amiga Dr.ª Leonor Curado Neves, que acompanhou a busca de material, leu o original e o dactilografou, corrigindo lapsos meus de redacção e de memória, conferindo e acertando as notas e revendo as provas com empenho e amizade inexcedíveis.

Lisboa, 7 de Fevereiro de 1988

O Autor

Intróito

No final do reinado de D. Afonso III pode dizer-se que o reino de Portugal é uma entidade política constituída. Existe uma corte em Lisboa, uma capital do território; o crescimento do Reino estabiliza-se do Minho à costa do Algarve. O que não significa que a corte castelhana de Toledo não mantenha a sua força de atracção no Ocidente, manifesta na acção de Afonso X-o-Sábio como mecenas dos trovadores e jograis de língua galego-portuguesa e como exemplo para os cronistas de ambas as regiões, com a sua *Crónica General de España*. Toledo é a verdadeira capital cultural de toda a Espanha ocidental.

Aparentemente, o Portugal «hispânico» sossobrou no cataclismo social e político de 1383. Seguiu-se-lhe uma fase de castelhanofobia, bem marcada nas crónicas de Fernão Lopes. Nessa mesma fase ocorreu também a decapitação da antiga nobreza, a nobreza registada nos livros de linhagens e que estava muito ligada a Castela.

Mas o afastamento de Portugal e de Castela, que é sobretudo de ordem afectiva, dura pouco mais que a vida de um homem. D. João I casou com uma princesa da Casa inglesa de Lencaster, cujo chefe era candidato ao trono de Castela. A batalha de Aljubarrota tinha sido um episódio dessa guerra de candidatura frustrada. D. Isabel, a filha do mesmo rei, foi destinada ao duque de Borgonha, aliado dos Ingleses na guerra contra o rei de França. Seu filho D. Duarte continuou a anterior tradição das alianças com a Casa de Aragão (donde viera a rainha Santa Isabel), que era o principal adversário de Castela na estratégia dos reinos peninsulares. Mas já D. Afonso V, o neto de D. João I, reivindicou o trono de Castela numa campanha que foi decidida na batalha de Toro (1476). Esta mesma ambição de dominar ambas as coroas da Espanha ocidental

leva a promover o casamento do neto de D. Afonso V com uma princesa castelhana; a morte desastrosa e prematura do príncipe D. Afonso adiou o projecto, que foi retomado por D. Manuel, o qual chegou a ser jurado herdeiro dos Reis Católicos em Sevilha. Os casamentos castelhanos de D. Manuel criaram um xadrez de probabilidades cujo beneficiário veio a ser Filipe II, neto de D. Manuel e rei de Castela.

Desta política dos reis de Portugal, a partir do neto de D. João I, resultou que, durante mais de um século, a rainha de Portugal era uma princesa castelhana e que a corte de Lisboa nos séculos XV e XVI se castelhanizava mais do que nunca. Era natural que os poetas portugueses fossem bilingues neste período, em que abundavam as mulheres castelhanas na corte de Lisboa. Na poesia, como em tudo o mais, os modelos vinham de Castela.

A tradição poética oral de raiz galega, em que se tinham inspirado Afonso X e D. Dinis, extinguiu-se porque as condições não eram já favoráveis ao exercício da actividade dos jograis; as novas formas poéticas hispânicas enchem os dois grandes cancioneiros impressos, um em Valência, por Hernando del Castillo, e outro em Lisboa, por Garcia de Resende, respectivamente em 1511 e 1516.

A nobreza local, a que ficou registada nos livros de linhagens, afundou-se, ao que parece, na catástrofe de 1383. Mas outra se criou, com origem nos filhos e netos de D. João I e de Nun'Álvares, cujo poder não é já propriamente local, mas nacional, pois se estende indiscriminadamente de norte a sul do território.

Esta nobreza estava no topo da corte. É com ela que D. João II tem de se haver, não podendo evitar que um dos seus principais representantes, D. Manuel, filho do duque de Viseu, venha a herdar o trono.

Crê-se geralmente que a conquista de Ceuta manifesta um espírito novo de empresa mercantil, uma orientação comercial da guerra. Esta hipótese foi uma tentativa infeliz de «racionalização» da história. D. João I e os seus conselheiros nem sequer tinham decidido ocupar a cidade definitivamente, mas apenas fazer um assalto, que, por fortuna, foi excepcionalmente bem sucedido. O espírito de aventura cavaleiresca é bem patente se nos lembrarmos de que o rei arriscou a vida da sua pessoa, a do seu herdeiro e os seus principais e mais experimentados cavaleiros expondo-se a um desastre que poderia ser fatal para o destino do reino recentemente restituído à independência. Vinte anos depois deu-se a derrota de Tânger, lembrando o que podia ter acontecido em Ceuta. D. João I foi na aventura de Ceuta um precursor (mas afortunado) de D. Sebastião.

O assalto e tomada de Ceuta são concebidos dentro do espírito tradicional e templário da guerra santa contra os Mouros; é a zona ocidental da Cruzada do Oriente, de que resultou a conquista de Jerusalém; é também para os reis da Península uma alternativa à guerra de Granada, que virá a ser tomada em 1492. O cardeal Cisneros também prolongou a Reconquista em África, tomando Oran nos primeiros anos do século XVI.

Os historiadores desta corrente, desastrada e grosseiramente «racionalistas», são também «europeístas» e viram na conquista de Ceuta, seguida das explorações marítimas em África, a obra de um grupo social que estava dominando as grandes cidades mercantis no Norte da Europa, as cidades italianas do Norte e o reino de Aragão-Catalunha. É também um erro de perspectiva, porque Portugal pertencia (então e agora) a uma zona cultural muito diferente, fortemente marcada pelo islamismo, em que o espírito cavaleiresco dominava de longe o espírito «burguês». A guerra com os Muçulmanos, longe de ser um rompimento com a cultura islâmica, é, pelo contrário, a sua confirmação e reforço. O mesmo espírito de «guerra santa» inspirava os guerreiros de um lado e outro da linha de combate.

A permanência da cultura islâmica em Portugal está bem patente nos pátios e salas mouriscas do palácio da vila em Sintra, mandado construir pelo próprio D. João I.

O carácter guerreiro da empresa africana do infante D. Henrique é confirmado pela orientação das navegações que ele dirigiu. São navegações costeiras de reconhecimento da terra africana, cujo propósito (como, aliás, escreveu Zurara) era encontrar uma entrada ou testa-de-ponte por onde pudesse atacar os Mouros pela retaguarda, ou achar terra cristã donde lhe viesse auxílio militar contra eles. O descobrimento das ilhas não estava nos seus planos nem nas suas intenções e a procura de uma passagem por noroeste é uma grandiosa fantasia de historiadores excessivamente patrióticos. D. Henrique merece mais o apodo de «príncipe cavaleiro» que o de «príncipe navegador».

À sua morte, os navegadores portugueses, sempre rumo a sudoeste, estavam chegando às terras donde vinha o ouro. Mas as novas perspectivas que se abriam só foram compreendidas na corte de D. João II. A partir deste rei, as navegações têm um carácter decididamente mercantil. O rei compreendeu as possibilidades que do comércio, e especialmente do ouro, advinham para o fim em que verdadeiramente estava empenhado: estabelecer o domínio indisputado da Coroa, centralizar a Administração e domesticar a nobreza. É então que se entra numa nova fase política e cultural.

PARTE I

AS EXPRESSÕES DA AFECTIVIDADE

§ 1. A corte dos trovadores

Sendo infante, D. Afonso, filho de D. Afonso II de Portugal e irmão de D. Sancho II, emigrou em 1227 para França, como tantos filhos segundos que buscavam a aventura, a honra, a riqueza e até o ganha-pão nas guerras e nas cortes de além-Pirenéus. Lá se encontrava também seu tio D. Fernando, filho de D. Sancho I, conde da Flandres e vassalo do rei de França. Era então regente daquele país sua tia direita D. Branca de Castela, mãe de São Luís, cuja influência política foi sempre poderosa. Quem sabe se por sua mediação, D. Afonso veio a casar em 1238 com Matilde, nora de Filipe Augusto, rei de França, e viúva de um seu filho, herdeira dos condados de Bolonha e Dommartin. O futuro D. Afonso III achou-se desta maneira herdeiro de uma das grandes fortunas feudais da Europa e membro da casa real francesa.

A capital do condado, Boulogne-sur-Mer, encontrava-se nos confins da Bretanha e da Flandres, região próspera e culta, a pouca distância de grandes cidades mercantis como Gand, Lille, Arras, St. Quentin. Era um porto constantemente ameaçado pelas invasões inglesas durante a Guerra dos Cem Anos. D. Afonso viveu em França no intervalo de duas cruzadas e no rescaldo da repressão sangrenta dos Albigenses. A Universidade de Paris, onde ensinavam São Tomás e São Boaventura, estava na época do seu esplendor. Grandes catedrais góticas surgiam de todos os lados. Estava lançada a moda nova dos romances em prosa, que sucedia, no gosto do público, às narrativas em verso cantadas pelos jograis. Corria o vasto ciclo de romances da *Demanda do Santo Graal,* cujas várias redacções se devem a Chrétien de Troies (último quartel do século XII), a Robert de Boron (começo do século XIII) e a outros autores.

Era esta talvez a novidade literária de maior fortuna. Tratava-se de obras para leitura, e não já de tradições orais, embora alguns jograis continuassem a cantar velhas e prestigiosas canções de gesta.

Novos temas tinham entrado no reportório jogralesco, sobressaindo no interesse do público os poemas chamados de Bretanha: lais de Maria de França e outros autores, histórias mais romanescas do que épicas, cheias de maravilhas e de mistério, em que o amor ocupa o primeiro plano.

Sobrevivia o lirismo de inspiração provençal, que, após o massacre dos Albigenses, se refugiara nas cortes de Itália, Espanha, Alemanha e França do Norte.

Tanto o ciclo arturiano, como o do amor cortês, como os decadentes cantares de gesta, são objecto de paródia, numa vasta literatura satírica, como os *Fabliaux* e as séries do *Roman de Renart*. A França do Norte é um dos pólos desta literatura anticavaleiresca e anti-romântica. O *Roman de la Rose* (1.ª parte, 1225-37) exprime uma atitude satírica perante a literatura trovadoresca do amor.

O interesse de alguns dos companheiros portugueses do conde de Bolonha pela literatura francesa está documentado: D. Afonso Lopes de Baião, que o apoiará na guerra civil, é autor de uma paródia da *Chanson de Roland*[1]. D. Fernão Garcia Esgaravunha, outro amigo do rei, introduziu num dos seus cantares de amor um refrão em francês ou provençal:

Ar sachaz veroyamen
que ie[u] soy vo[s]tr'ome lige[2].

Ao voltar para Portugal, D. Afonso não trouxe a sua esposa francesa, Matilde, e, sendo ela ainda viva, contraiu casamento com D. Brites, filha bastarda de Afonso X-o-Sábio, de Castela e Leão. O genro era dez anos mais velho que o sogro e a desposada, uma criança, teve de aguardar a idade núbil em poder do marido. Isto mostra como D. Afonso III optou pela cultura hispânica e entrou na órbita do seu principal fautor, Afonso X.

Afonso X-o-Sábio presidia à corte literária talvez mais brilhante da Europa. Poetas, juristas, músicos, astrólogos, cronistas e tradutores árabes e judeus contam-se entre os seus colaboradores. Preciosos códices iluminados, como o das *Cantigas de Santa Maria*, saíram das suas oficinas de copistas. A *Primera Crónica General*, a *General e Grand Estoria*, os livros das *Sete Partidas*, enciclopédia jurídica, os

[1] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho e de Maldizer dos Cancioneiros Medievais Galego-Portugueses*, Vigo, Editorial Galáxia, 1965, n.º 57.

[2] *Cancioneiro da Ajuda*, ed. C. Michaëlis, vol. I, n.º 126. Sigo a versão dada por Jean-Marie d'Heur, *Troubadours d'hoc et troubadours galiciens-portugais*, p. 108. Na opinião do Sr. d'Heur, o refrão está escrito em provençal.

Libros del Saber de Astronomía, o *Libro de Ajedrez*, mostram a incessante actividade intelectual deste rei, que é o mais esplêndido exemplo conhecido de soberano letrado.

A corte portuguesa acompanha de longe este movimento. Conhecemos um regimento da Casa Real portuguesa decretado por D. Afonso III em 1250[3]. Se o interpretarmos à letra, a corte do rei de Portugal era muito pobre. Proíbe-se o luxo no vestuário, os forros e as guarnições. Há só um alfaiate e três lavadeiras para o pessoal da corte. Um só monteiro e quatro falcoeiros para a caça. Apenas são admitidos três jograis permanentes e são proibidas as jogralesas, salvo as que vierem de passagem, que não podem demorar mais de três dias. Não se fala de escribas nem de copistas. Esta lei foi evidentemente escrita numa intenção demagógica, para agradar aos «povos», sempre desconfiados contra os gastos da corte, e retrata provavelmente o modelo das anteriores cortes afonsinas, dos reis guerreiros e avaros, que acumulavam ouro, como D. Sancho I. Mas a prova de que o regimento não passava de um farrapo de papel é que, quando o rei pôs casa ao seu herdeiro, D. Dinis, lhe atribuiu 40 000 libras por ano, importância que Lúcio de Azevedo avaliava em 4000 e tantos contos de 1929[4].

Tudo indica que é desta época o luxuoso códice iluminado do *Cancioneiro da Ajuda*, onde se recolheram os cantares dos poetas contemporâneos de D. Afonso III e anteriores[5]. Está caligrafado em minúsculo gótico francês, ilustrado com iluminuras que representam espectáculos jogralescos dentro de um enquadramento do primeiro gótico. O modelo desta obra é o volume das *Cantigas de Santa Maria*, de Afonso X-o-Sábio, e não seria de admirar que fosse fabricado na oficina caligráfica deste rei.

Da mesma época é o códice das *Flores de Direito*, compêndio de direito processual, traduzido do castelhano, importante para a história do direito português, porque marca um progresso assinalável na introdução e aplicação em Portugal do direito romano, pelo qual esta obra está largamente informada[6], e também orienta o *Fuero Real*,

[3] Publicado em *P. M. H., Leges et Consuetudines*.

[4] *Épocas de Portugal Económico*, 4.ª ed., p. 41.

[5] Ver Carolina Michaëlis, *Cancioneiro da Ajuda*, vol. II, pp. 151-153.

[6] Herculano mostrou que o códice é anterior a 1282 porque tem, intercalada, uma lei de D. Dinis desta data. O original castelhano é posterior a 1235. Ver introdução e texto de Paulo Merea publicados na *Revista da Universidade de Coimbra*, vols. V e VI. Publicado por Alfredo Pimenta, *Fuero Real, Versão Portuguesa do Século XIII*, com muitas notas. As notas filológicas de Pimenta devem ser lidas com cautela.

igualmente traduzido em português pela mesma época e que é um tratado de normas gerais de direito político[7].

Foi nesta corte, e também na de Afonso X, que se criou D. Dinis, colaborador dos cancioneiros, um dos nossos melhores poetas de todos os tempos, mecenas e protector da Universidade.

Veremos que no seu tempo se traduziu do árabe a *Crónica do Mouro Rasis,* provavelmente uma iniciativa entre outras esquecidas ou perdidas. Os filhos de D. Dinis imitaram o exemplo paterno: o bastardo Afonso Sanches foi trovador; outro bastardo, D. Pedro, conde de Barcelos, também poeta, possuiu um *Livro das Cantigas,* provavelmente um códice precioso, pois que o legou ao rei de Castela; compilou e redigiu certamente em parte o *3.º Livro de Linhagens* e a ele se deve o maior monumento de prosa portuguesa antes de Fernão Lopes, a *Crónica Geral de Espanha de 1344,* obra há poucos anos ressuscitada e de que falaremos a seu tempo.

Da *Crónica do Condestabre de Portugal* (obra que se pode datar de 1432 ou 1433) consta que Nun'Álvares era entusiasta dos romances do Graal e Fernão Lopes atesta-nos a grande popularidade do ciclo arturiano, conservado na roda dos companheiros de D. João I.

Na biblioteca de D. Duarte encontram-se várias obras que datam seguramente desta era literária inaugurada pelo Bolonhês, como o *Livro das Trovas de El-Rei D. Dinis,* a *Crónica de Espanha* (talvez a do conde de Barcelos), o *Livro de Tristão,* o *Merlin, O Livro de Galaaz* (obras do ciclo arturiano).

§ 2. Os cancioneiros

De fins do reinado de D. Afonso III data um códice de luxo onde foram copiadas as composições em verso dos poetas da corte. Não sabemos onde nem quem tomou a iniciativa de o encomendar. O códice devia ser ilustrado com figuras representativas dos trovadores, jograis e cantadeiras-bailadeiras que colaboravam na execução das composições. Teria tomado por modelo o luxuoso códice das *Cantigas de Santa Maria,* ou outro no género, caligrafado e iluminado a primor por ordem do sogro de D. Afonso III, Afonso X-o-Sábio, de Castela. Porventura este mesmo o teria mandado fazer aos seus artistas de Toledo.

[7] Paulo Merea data o códice, com probabilidade, de entre 1273 e 1282 e Herculano supõe-o do século XIII. Citado por Alfredo Pimenta, *op. cit.,* pp. 22-23.

Este códice, o *Cancioneiro da Ajuda,* reúne as composições de poetas portugueses, galegos e outros espanhóis anteriores aos fins do reinado de D. Afonso III e conservadas até então em rolos ou cadernos.

O códice ficou interrompido, com espaços por preencher e páginas por acabar; perdeu-se-lhe depois o rasto e no século XIX foi encontrado por Alexandre Herculano na Biblioteca da Ajuda, maltratado e mutilado, dando testemunho de que o interesse pelas Musas não desapareceu, porém, com o códice perdido.

O *Livro das Cantigas,* outro códice mencionado no testamento do conde de Barcelos, continha talvez as poesias do *Cancioneiro da Ajuda,* mais outras que este excluiu e ainda as que foram compostas posteriormente (até cerca de 1350), por poetas de toda a Península, em galego-português. É —quem sabe!— a fonte mais ou menos directa de duas cópias do século XVI feitas na Itália e que chegaram até nós[8].

Uma destas cópias foi encontrada em Itália, na biblioteca do conde Brancuti, e está hoje na Biblioteca Nacional de Lisboa; a outra, na Biblioteca do Vaticano. Ambas pertenceram ao humanista italiano Angelo Colloci (1467-1549). Destes três *Cancioneiros* —o *da Ajuda,* o *da Vaticana* e o *da Biblioteca Nacional*—, o mais antigo e o mais incompleto é, como dissemos, o *da Ajuda,* que contém unicamente poemas «de amor» anteriores ao fim do reinado de D. Afonso III, época em que deve ter sido compilado. Os outros dois incluem não só a grande parte do material reunido no códice da Ajuda, mas ainda obras produzidas até muito mais tarde (até 1340, pelo menos) e de outros géneros: cantares de amigo e cantares satíricos, chamados *de escárnho e maldizer.* O *Cancioneiro da Biblioteca Nacional* é o mais completo porque reúne todas as poesias contidas no *da Vaticana* e muitas outras que ali faltam. O valor especial do *Cancioneiro da Ajuda* vem de ser o único contemporâneo da época trovadoresca, ao passo que os outros dois são cópias muito incorrectas feitas na Itália, quase dois séculos depois da compilação original[9].

[8] Ver C. Michaëlis, *op. cit.,* vol. II, p. 229.

[9] Edições: *Cancioneiro da Ajuda,* ed. paleográfica, por Henry A. Carter, Nova Iorque, 1941; ed. crítica, por Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Halle, Max Niemeyer, 1904. *Cancioneiro da Vaticana,* ed. paleográfica, por Ernesto Monaci, Max Niemeyer, 1875; ed. crítica (que deve ser manejada com cautela) por Teófilo Braga, Lisboa, Imprensa Nacional, 1878. *Cancioneiro da Biblioteca Nacional,* ed. diplomática, 1982, Lisboa; ed. diplomática, contendo apenas a parte que falta no *Cancioneiro da Biblioteca Nacional,* por Enrico Molteni, Max Niemeyer, 1880.

§ 3. A tradição dos jograis galegos nas cortes hispânicas

O projecto de reunir num códice de luxo as composições dos poetas da corte é um grande acontecimento na história cultural portuguesa. Mas o hábito de versejar vinha de mais longe. Uma grande parte das composições reunidas nos cancioneiros são-lhe muito anteriores. O mais antigo trovador conhecido, D. João Soares de Paiva, nasceu poucos anos depois da batalha de Ourique, sendo portanto ainda contemporâneo do primeiro rei de Portugal. O filho e sucessor deste rei, Sancho, casado com uma princesa de Aragão, irmã de Berenguer IV (trovador e grande protector de trovadores provençais), compôs provavelmente um cantar de amigo[10] e teve jograis na corte. Um destes usava o nome de Bonamis e outro o de Acompaniado[11]. E já antes de D. Dinis o culto das Musas parecia hereditário na família real portuguesa, porque um bastardo de Sancho, filho também da mulher a quem é dedicado o seu cantar de amigo, versejou a uma dama que se encontrava em Montemor, provavelmente por ocasião do cerco (1213)[12].

Os jograis galegos ou galego-portugueses são anteriores à fundação da monarquia portuguesa. Pertencia à corte de Afonso VII e ocupava nela um lugar honroso o jogral Pallea (Palha), que vimos corroborar um foral em 1136. E, no fim deste século ou começo do seguinte, o galego-português é conhecido dos poetas cultos da cristandade como uma das quatro ou cinco línguas em que se versejava à maneira provençal.

Entre 1195 e 1202, na corte de Bonifácio de Montferrat, no Piemonte, o poeta provençal Raimbaut de Vaqueiras, querendo decerto ostentar a sua erudição, compôs um poema em cinco línguas — provençal, francês, italiano, gascão e galego-português. O galego-português representa aqui toda a Península Ibérica, excepto Aragão, onde se trovava em provençal e se falava uma língua muito afim da do outro lado dos Pirenéus[13]. Esta composição confirma a existência de jograis galego-portugueses, pelo menos, algumas décadas antes.

Os Provençais foram os mestres dos trovadores da Península Ibérica. A Provença e a Catalunha eram regiões culturalmente afins,

[10] Poucas dúvidas pode haver sobre este facto. Ver C. Michaëlis, *op. cit.*, vol. II, pp. 593-595.

[11] Ver C. Michaëlis, *op. cit.*, vol. II, p. 758.

[12] Id., *ibid.*, vol. I, n.º 332.

[13] Id., *ibid.*, vol. II, p. 735.

nem sempre divididas por fronteiras políticas. Os trovadores que transpunham os Pirenéus facilmente se faziam ouvir nas cortes aragonesas, onde eram protegidos e premiados.

De Aragão, os jograis trovadores da Provença ganhavam as cortes vizinhas de Leão e Castela, onde o seu prestígio internacional forçava a atenção dos reis e cortesãos que procuravam dourar-se com os ouropéis do estilo poético. Tanto pela língua como pelos temas, a joglaria provençal não era de fácil entendimento para os cavaleiros, mais habituados ao realismo e à rude metrificação dos cantares de gesta. Mas a *élite* dava leis e a música asas que permitiam voos por sobre as fronteiras culturais. Tornou-se moda compor cantigas «à maneira provençal».

Não há notícias de que trovadores provençais tenham visitado a corte dos primeiros reis de Portugal, aqui nos confins do mundo. Mas donde seria o jogral Bonamis de que fala o testamento de D. Sancho I? Era inevitável que estes reis e os respectivos áulicos adquirissem os hábitos das outras cortes de Espanha que frequentavam, a quem estavam ligados por parentesco apertado e com quem trocavam os filhos em casamento. Como podia deixar de haver para cá do Ebro um estilo comum de cortejar as damas?

Já sugerimos noutro lugar que antes da chegada da moda provençal havia nas cortes de Espanha uma lírica de fundo tradicional, enraizada no Noroeste, cantada por jograis locais de língua galego-portuguesa e na qual veio a enxertar-se a influência dos trovadores provençais. A existência e a difusão de jograis líricos galegos explicariam porque é que o galego-português ficou sendo a língua lírica dos poetas de toda a Península Ibérica. A língua castelhana era própria dos jograis épicos. Entre os cantares de amor mais antigos, o de D. Sancho I e o de seu bastardo Gil Sanches não têm nada de provençalesco. Um, o do pai, é uma cantiga de amigo:

Ai eu coitada, como vivo en gran cuidado
Por meu amigo que hei alongado
(Refrão)

Ai eu coitada, como vivo en gran desejo
Por meu amigo que tarda e não vejo
(Refrão)

Outra, a do filho, tem a forma repetitiva, apesar de ser uma cantiga «de amor»:

Tu que ora vens de Montemaior
Tu que ora vens de Montemaior
Digas-me mandado de mia Senhor
Digas-me mandado de mia Senhor
(Refrão)

Tu que ora viste os olhos seus
Tu que ora viste os olhos seus
Digas-me mandado dela por Deus
Digas-me mandado dela por Deus
(Refrão)

Estes exemplos reforçam a hipótese de os mais antigos poetas galego-portugueses terem aprendido a compor na tradição local, e não nos modelos provençais.

Ora os jograis e trovadores constituíram dentro da Península uma confraria internacional e migratória, viajando de corte em corte, mas tendo sempre na corte dos reis de Castela e Leão o seu poiso principal, no que respeita ao Ocidente da Península. Pertenciam a essa confraria indivíduos de todas as nacionalidades: galegos, portugueses, leoneses, castelhanos, talvez até aragoneses. Alguns nomes de trovadores célebres exemplificam esta diversidade: Afonso X é rei de Castela; João Airas é natural de Santiago; D. Dinis e D. João Soares Coelho são portugueses; João Garcia de Guilhade parece ser galego; Martim Codax é natural de Vigo; Bernal de Bonaval é de uma aldeia próxima de Santiago; Martim Moxa parece ser aragonês.

A Península inteira era, de facto, a pátria de todos eles. Os poetas ora cantam a pequena aldeia galega onde nasceram; ora passam, com mais ou menos demora, pela corte de Portugal; ora se fixam e prosperam na corte de Afonso X. Com o exército de São Fernando tomam parte na conquista de Sevilha. Um jogral vilão que ganhou celebridade, Lourenço, saiu de Portugal, buscando amparo junto de Afonso X, e explicou a um confrade que o fazia para «ganhar algo». De facto sabemos que ele veio a comprar casas em Espanha. D. João Soares Coelho, importante personagem da corte portuguesa, fez largas temporadas na corte do Rei Sábio, onde escreveu todas as suas composições que hoje se podem referenciar.

Há algumas alusões nos cancioneiros a acontecimentos políticos e militares ocorridos em Portugal, como a guerra civil entre D. Afonso e D. Sancho; mas são escassas em comparação com as que se referem a acontecimentos em Castela: jornada de Sevilha, tomada de Valência, morte de Fernando III e de sua viúva e outros.

Tudo isto se resume em que a chamada primitiva lírica portuguesa é, na realidade, uma lírica peninsular que teve em Leão-Castela o seu principal foco de expansão e na Galiza (e nesta expressão incluímos o Portugal além-Douro) a sua raiz.

§ 4. A arte de amar dos trovadores

A poesia de corte compilada no *Cancioneiro da Ajuda* e nos que se lhe seguem é, naturalmente, muito diversa da dos cantares rústicos, que correspondem aos gostos e interesses da gente rural, conquanto fossem também cantados nas vilas e cidades.

Ao passo que a poesia rústica e burguesa tem a sua expressão mais fiel e característica nos «cantares de amigo», de estrutura primitiva e rígida, a poesia palaciana prefere, em geral, um género de importação provençal, onde as combinações rítmicas e estróficas são muito mais livres, variáveis e moldáveis à invenção do poeta: o «cantar de amor», derivado da *cansó* provençal. Não quer isto dizer que o cantar de amor seja exclusivo da poesia de corte: há cantares de amor escritos por habitantes das cidades, como os de João Airas, «burguês de Santiago», ou os de Vidal, judeu de Elvas; assim como há cantares de amigo palacianos de invenção, se não de inspiração e conteúdo. D. Dinis é autor de grande número deles; e, se em muitos parece procurar manter-se fiel à tradição folclórica, noutros injectou um conteúdo cortesão.

Ao contrário da cantiga de amigo, o cantar de amor não sugere ambientes, sejam físicos, determinados por referências ao mundo exterior, ou sociais, resultantes da presença de personagens interessados no enredo amoroso; não se refere à mãe, ao santo da romaria, às ondas do mar ou às árvores em flor. Isto resulta de, ao contrário da poesia popular, esta não ser dramática. Só duas ou três vezes respigamos alusões ao mundo ambiente: um poeta admirou uma dama por entre as ameias de um castelo; outro perdeu-se por uma mulher que viu em cabelo entoando um cantar[14]. Estar «em cabelo», nesta época, era uma antecipação de estar nua.

Não há espaço à volta nos cantares de amor, se exceptuarmos as pastorelas, que imitam de perto as provençais, mas só a voz que canta na solidão: uma súplica do apaixonado para que a «senhor»[15]

[14] C. Michaëlis, *op. cit.*, vol. I, n.os 283 e 323.
[15] Este substantivo era invariável para os dois géneros.

reconheça e premeie o seu «serviço»; ou um elogio abstracto da beleza dela; ou uma descrição dos tormentos do poeta dirigida à piedade ou «mesura» da «senhor».

O amor era concebido à maneira cavaleiresca, como um «serviço». O cavaleiro «servia» a dama pelo tempo que fosse necessário para merecer o seu galardão. Consistia esse serviço em dedicar-lhe os pensamentos, os versos e os actos; em estar presente em certas ocasiões; em não se ausentar sem licença, etc. O servidor está para com a «senhor» como o vassalo feudal para com o suserano:

> E que queria eu melhor
> de seer seu vassalo
> e ela mha senhor?[16]

Já falámos do poeta, regressado de França, que emprega, para definir este serviço, a terminologia feudal francesa: «je suis votre homme-lige.»[17]

A regra principal deste «serviço» era, além da fidelidade, o segredo. O cavaleiro devia fazer os possíveis para que ninguém sequer suspeitasse do nome da sua senhora, indo até ao sacrifício de se privar do seu convívio, ou de se fingir apaixonado por outra. O disfarce, que consistia em dedicar versos a uma dama para ocultar a verdadeira amada, era frequente.

Na grande maioria das cantigas de amor, os requerimentos assíduos do «servidor» visam a conseguir da «senhor» uma coisa que se designa pela expressão «fazer bem». É fácil compreender o que significa este eufemismo: um poeta, referindo-se a uma soldadeira venal, conta que ela não lhe quer «fazer bem» sem que primeiro o pretendente lhe pague um maravedi[18]. O rei D. Dinis, tendo conseguido da «senhor» dos seus cantares de amor que ela fizesse todo o «bem» sem faltar nada, pede-lhe, no fim, segredo mútuo, porque, diz, se este «preito» for sabido, nem ele nem ela tirarão daí estima nem louvor[19]. De resto, o sofisticado nome de «senhor» é aplicado a concubinas, a mulheres de vida livre e até a meretrizes[20].

Os livros de linhagens relatam diversas aventuras amorosas de homens e de mulheres da nobreza; e essas histórias tiveram a sua

[16] José Joaquim Nunes, *Cantigas de Amor*, n.º 192.
[17] C. Michaëlis, *op. cit.*, vol. I, n.º 126.
[18] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.º 306.
[19] *Cancioneiro da Vaticana*, n.º 154.
[20] *Ibid.*, n.º 1196 (Pedr'Amigo de Sevilha) e n.º 1108 (João G. de Guilhade).

expressão poética. É conhecido o caso de D. Maria Pais Ribeira, inspiradora de versos e mãe de filhos de D. Sancho I, que teve na corte e na sociedade portuguesa uma alta posição. No próprio texto dos cancioneiros encontramos as pegadas de um rei apreciador das filhas dos seus súbditos: uma rapariga pergunta à mãe o que há-de fazer porque o rei a requereu de amores:

> — Cabelos, los meus cabelos,
> El-rei me enviou por elos.
> Madre que lhis farei?
> — Filha dade-os a el-rei[21].

Mas o que é próprio das cantigas de amor e do seu modelo provençal é a distância a que o amante se coloca em relação à sua amada, a que chama *senhor*, tornando-a um objecto quase inacessível; a atitude é a de uma espécie de ascese abstinente, seja qual for a realidade a que as palavras servem de cortina. A regra do segredo não é só, porventura, uma precaução exigida por amores clandestinos, numa sociedade em que o adultério era punido por lei constantemente transgredida, mas uma regra ascética que tornava o amor mais intenso quanto mais solitário e à margem da sociedade. O amor trovadoresco e cavaleiresco é, por ideal, secreto, clandestino e impossível. Os seus modelos são os amores de Tristão e Isolda, ou de Lançarote e a rainha Genebra. Nisto, os cantares de amor distinguem-se como o preto e o branco dos cantares de amigo.

A clandestinidade nos amores e o adultério são tema obrigatório da literatura amorosa medieval e supõem-se nos grandes casais de amantes que nos legou o ciclo arturiano. A condessa Maria de Champagne sentenciou solenemente que o amor entre casados é impossível.

§ 5. Alguns temas das cantigas de amor

A diferença entre o amor vulgar, elementar, e o amor de grau mais elevado foi claramente definida por D. Dinis a propósito da questão de saber se o amador devia ou não querer possuir o «bem» da amada. O rei-poeta entende que não, dando como razão que o prazer do amador seria prejuízo para ela; o que verdadeiramente ama não deseja tal recompensa; e os que a desejam não são verdadeiros ama-

[21] Nunes, *Cantigas de Amigo*, n.º 385.

dores: «[...] e quem tal deseja, o bem de sa dama em mui pouco tem.» Ele próprio, que escreve, destes amores falsos tem mais de cento[22]. Airas Nunes, culto e subtil clérigo, sustenta a mesma tese. Outro autor considera como «bem» recebido da dona a própria aspiração amorosa: tê-lo feito desejá-la é o bem que ela lhe concedeu[23]. O amar é a recompensa do amor, parece um paradoxo de Camões. A beleza de uma dama, presente constantemente na sua recordação, é já recompensa de um poeta[24]. Estes temas trovadorescos passarão ao *Cancioneiro Geral* e a Camões, quase três séculos depois.

O amor, independentemente da recompensa da amada —consistindo numa aspiração, numa tensão para um objecto, e não na posse do mesmo objecto, tal como há-de inspirar Petrarca e Camões—, encontra-se já nos cancioneiros. Numerosos poetas dirigem-se não à amada, mas ao Amor personificado, glorificando-o, agradecendo-lhe, queixando-se-lhe ou implorando-o. O clérigo Airas Nunes é autor de uma espécie de *magnificat* ao amor, do qual recebe esforço, esperança, alegria e bons pensamentos[25]:

Amor faz a min amar tal senhor
que é mais fremosa de quantas sei,
e faz-m' alegr' e faz-me trobador,
cuidand' en ben sempr'; e mais vos direi:
faz-me viver em alegrança
e faz-me todavia *(sempre)* en ben cuidar.
Pois min amor non quer leixar
e dá-m' esforç' e asperança
mal venh' a quen se del desasperar.

Como se pode desesperar do amor, pois se viver enamorado —seja qual for o resultado final— é já uma forma superior de vida que nos eleva à «alegrança» e aos grandes pensamentos? Outros que se gabem da sua linhagem, da sua riqueza ou do seu poderio; o poeta é superior a todos pelo seu amor, amando a quem o tem em seu poder[26] — diz um autor, antecipando um conhecido soneto de Camões.

Compreende-se sem dificuldade o aparente paradoxo de os autores dos cancioneiros associarem constantemente aos seus amores profanos a ideia de Deus. Esta associação será também característica de

[22] Nunes, *Cantigas de Amor*, n.º 100.
[23] Id., *ibid.*, n.º 3.
[24] Id., *ibid.*, n.º 150.
[25] Id., *ibid.*, n.º 138.
[26] Id., *ibid.*, n.º 167.

Petrarca. Numerosíssimos poetas escrevem que foi Deus quem criou a beleza da «senhor» e quem a revelou ao apaixonado.

Deus é o gerador da beleza e do amor e a causa dos sofrimentos do amante insatisfeito. Com que fim? — perguntam alguns. Para o perseguir, ou para lhe proporcionar a alegria de amar? As respostas variam e resvalam frequentemente pela heresia ou pela blasfémia, como veremos mais detidamente.

De toda a maneira, o amor profano é divinizado e as alusões constantes a Deus servem para encarecer a sua sublimidade.

Para que o amor profano se eleve a esta altura é preciso que se criem certas relações adequadas entre o amador e a amada. É preciso sobretudo que seja estreita e difícil a porta que o conduz a ela, quer essa estreiteza seja real, quer seja imaginária: tenha-se presente a *Porte étroite*, de Gide. A dona tem de ser inacessível, como a Laura de Petrarca ou a Beatriz de Dante. Os poetas dos cancioneiros fizeram desta dificuldade de acesso um dos seus temas favoritos. A dona não corresponde; mostra-se cruel ou indiferente para o apaixonado, que tem de suplicar longamente o seu favor. Nem por ser rei o poeta D. Dinis deixou de se mostrar de joelhos aos pés da sua «senhor»:

Nunca vos disse nulha ren
de quanto mal mi por vós ven,
senhor, deste meu coraçon;
mas á-que-me em vossa prisom
de me fazerdes mal ou ben[27].

A dificuldade de acesso à dama pode residir no próprio amador, sem que deixe por isso de ser premente. A timidez é um dos obstáculos que encontram numerosos poetas dos cancioneiros, que nisto parecem antepassados do personagem Avalor, da *Menina e Moça*. Um poeta, Pêro d'Armea, ousa apenas pedir à dama que lhe não pese de ele a amar:

E non vos ous' eu mais dizer
senhor e lume destes meus
olhos! Ai lume destes meus
olhos! E venho-vos dizer
que vos non pes de vos amar
ca non sei al tan muit' amar![28]

[27] H. R. Lang., *Das Liederbuch des Königs Denis von Portugal*, Nova Iorque, 1973, n.º 59 (*nulha ren*: «nada»; *á-que-me*: «eis-me»).
[28] Nunes, *Cantigas de Amor*, n.º 221. O último verso significa: «porque não sei tanto amar outra coisa.»

Outro, Rui Pais de Ribela, dá como única razão da sua timidez a beleza da amada:

Um dia que vi mia senhor
quis-lhe dizer lo mui gran ben
que lh' eu quer'; e como me ten
forçad' e pres' o seu amor.
— E vi-a tan ben parecer
que lhe non pude ren (nada) dizer[29].

Assim distendido, fortalecido pelos obstáculos, o amor apura-se ao calor de um longo sofrimento, que os poetas comparam com a agonia da morte. O amor e a morte aparecem constantemente associados nos cancioneiros. Essa morte é a própria vida, porque o sofrimento amoroso dá à vida a intensidade máxima. «Morrer de amor» é um dos lugares-comuns mais fastidiosamente repetidos pelos autores dos cantares de amor. Inclusivamente, esta expressão aparece, como vimos, nos livros de linhagens, denotando um facto da vida real. Nalguns poetas parece ter um significado que lembra o que lhe dará Camões e o que encontramos num soneto célebre atribuído a Santa Teresa de Ávila: «Que muero porque no muero»:

Mia senhor fremosa, direi-vos ũa ren:
vós sodes mia morte, e meu mal e meu ben.
E mais... por quê vo-lo-ei eu jamais a dizer?
Mia morte sodes, que me fazedes morrer

Vós sodes mia mort' e meu mal, mia senhor,
e quant' eu no mund' ei de ben e de sabor;
E mais... porquê vo-lo-ei eu jamais a dizer?
Mia morte sodes, que me fazedes morrer[30].

Um poeta do tempo de D. Dinis, Estêvam da Guarda, queixando-se dos seus tormentos de amor, deixou escapar este verso que Camões não desdenharia:

e fazer-me Deus morrendo viver[31].

[29] C. Michaëlis, *op. cit.*, vol. I, n.º 191.
[30] Id., *ibid.*, vol. I, n.º 386.
[31] Nunes, *Cantigas de Amor*, n.º 112.

§ 6. Fórmulas e sentimentos nos cantares de amor

Grande parte dos temas e dos estados de alma cuja expressão acabámos de anotar obedecem a um código literário, que não se encontra apenas nos trovadores, pois que os poetas árabes, como, por exemplo, Ibn Hazim, de Córdova (944-1024), se inspiram em temas semelhantes: a timidez, o segredo, o cativeiro do amante, o morrer de amor. Os poetas da corte de D. Afonso III e de D. Dinis encontram esses temas na lírica provençal, que é a semente de toda a poesia moderna. O que explica tão flagrantes pontos de contacto com Petrarca e Camões é o facto de Petrarca ter sido um discípulo directo dos provençais e, ao mesmo tempo, o mestre mais querido do poeta português.

Mas, como é natural, estes temas, em alguns poetas, não eram mais que fórmulas convencionais. Morrer de amor, por exemplo, tornou-se um cliché tão batido que um poeta pôde com ele fazer esta renda em verso:

Des que eu vi
a que vi
nunca dormi
e cuidand' i
moir' eu.

E non mi val
Deus, non mi val,
e deste meu mal
moir' eu
moir' eu
moir' eu[32].

Vários poetas parodiaram este lugar-comum. Guilhade, muito dado ao humorismo, faz dizer à sua amiga que, tendo-lhe dito o amigo que morria de amor, a ela lhe apraz de coração, «para ver se morre se não»[33]. O poeta Rui Queimado foi troçado pela insistência com que batia esta tecla: dizia dele um confrade que Rui Queimado morrera de amor, mas ao terceiro dia ressuscitou[34].

[32] Nunes, *Cantigas de Amor*, n.º 156.
[33] Id., *Cantigas de Amigo*, n.º 185.
[34] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.º 380.

Parodiado é também, pelo «burgalês» João Airas de Santiago, o tema da timidez no seguinte refrão:

Ai Pêro Garcia
gran med' ei
de Dona Maria
que nos mataria![35]

Estas pequenas sátiras e paródias provam que os poetas da corte tinham consciência do convencionalismo de grande parte da poesia que lá se fazia. A questão da sinceridade ou insinceridade dos poetas chegou a ser debatida por eles. O jogral Lourenço queixa-se de que os que não amam verdadeiramente podem fingir por palavras o amor que não têm; e João Airas de Santiago, num cantar que parece réplica a este, diz que o mentiroso nunca pode jurar tão bem como o que fala verdade[36].

Num grupo onde a insinceridade e o lugar-comum se tornaram notados é evidente que a originalidade e a espontaneidade eram valores apreciados. A poesia era sentida não apenas como um formulário convencional a recobrir uma arte de galantaria, mas também como um desabafo e uma confissão à maneira dos românticos. Temos disso uma prova decisiva em algumas composições em que a revolta do poeta contra um destino que lhe contraria os amores vai até à blasfémia.

Pêro Guterres, cavaleiro, escreve que, apesar de todos dizerem que Deus nunca pecou, ele O vê pecar mortalmente, porque deixa morrer de amor os seus «vassalos»[37]. Seria isto mais que um paradoxo sacrílego, como tantos que se encontram na literatura medieval? Nuno Fernandes Torneol, a quem morreu a mulher amada, manifesta a sua revolta contra Deus, que a fez morrer, em dois poemas de uma audácia ímpia. Em um deles declara que Deus lhe não pode fazer pior mal que o que lhe fez já, pois matou a sua «senhor»; por isso, como lhe não receia o castigo, faz votos por que Deus se veja em poder de judeus, como outra vez já se viu[38]. No outro afirma que não mais crerá em Deus e diz porquê:

Nunca Deus quis nulha cousa gran ben
nem do coitado nunca se doeu,

[35] R. Lapa, *op. cit.*, n.º 179.
[36] Nunes, *Cantigas de Amor*, n.ºs 180 e 244.
[37] R. Lapa, *op. cit.*, n.º 394.
[38] C. Michaëlis, *op. cit.*, vol. I, n.º 407.

pero dizen que coitado viveu.
Ca se se del doesse doer-s'-ia
de mi que faz mui coitado viver
a meu pesar, pois que me foi tolher
quanto ben eu en o mund' atendia.

Mais enquant' eu já vivo for, por en
non creerei que o Judas vendeu,
nen que por nós na cruz morte prendeu
nen que filh' est de Santa Maria.
E outra cousa vos quero dizer:
ca foi coitado non quero creer
ca do coitad' a doer-se haveria.

[...]

E se ele aqui houvess' a viver
e lh' eu por en pudesse mal fazer,
per bõa fé, de grado lh'o faria.
Mais, mal pecado! non ei en poder
e non lhi posso tal guerra fazer;
mas por torpe tenh' eu quen por el fia[39].

É evidente que o autor destas acusações não é um descrente: ele acredita que Deus o persegue e quer vingar-se por estar convencido da sua existência. Se o tomarmos à letra, este facto dá a medida do seu desespero e mostra-nos que o seu poema não é uma frívola brincadeira palaciana.

Citamos um último exemplo muito significativo. A amada de um poeta foi obrigada a entrar para um convento; ele põe em verso um diálogo em que ela declara que, tendo sido forçada pela mãe, usará da ordem o hábito, mas não o coração, iludirá a vigilância do convento para se encontrar com o amigo. Conclui pedindo-lhe que não dê importância ao hábito que ela vai usar:

Ca guerr' ei contra Jesus eno coraçon meu![40]

No entanto, repetimos, tais imprecações não eram raras na Idade Média e assemelham-se à atitude daqueles devotos que apedrejam as imagens dos santos quando se julgam abandonados por eles. Estas blasfémias exprimem um sentimento veemente.

[39] C. Michaëlis, *op. cit.*, vol. I, n.º 409 (*prendeu:* «tomou»; *en:* «isso»; *ca:* «que» e «porque»).
[40] Id., *Ibid.*, vol. I, n.º 429.

§ 7. Galegos e Provençais

Para resumir a nossa opinião diremos que ao princípio existiu uma poesia popular local na Galiza e Norte de Portugal, relacionada com as romarias, as partidas e chegadas e outros movimentos que se repetiam na vida da população, e que dessa poesia nasceu uma escola local de jograis e cantadores. Em seguida chegou a moda da poesia provençal às cortes da Península, onde já havia jograis galego-portugueses. O galego-português, por já ser uma língua lírica, ligada à música, tornou-se o veículo do novo estilo de poesia, que teve o seu principal foco nas cortes do rei de Leão e Castela, aonde acorriam fidalgos de toda a Península. Possivelmente, as canções de imitação provençal foram as primeiras a ser *escritas,* por serem as mais aristocráticas, mas o hábito de escrever canções alargou-se à poesia tradicional, de que se apoderaram os poetas de corte. Certos poetas são tradicionalistas, outros provençalizantes, outros, como D. Dinis, cultivaram os dois géneros de poesia. Mas estes dois géneros tinham raízes diferentes e conservaram sempre formas diferentes e espírito diferente. São como duas camadas geológicas numa só colina. Não é possível, seriamente, negar esta diferença profunda e radical, a não ser que se sofra de completa falta de sensibilidade literária. Só na poesia aristocrática, nas cantigas de amor, encontramos o código trovadoresco da galantaria.

D. Dinis, que é o maior poeta dos cancioneiros, autor de alguns dos seus mais belos poemas, é simultaneamente um trovador à maneira provençal:

Quer' eu en maneira de provençal
fazer agora um cantar d' amor
e querrei muit' i luar mha senhor
a que prez nem fremosura non fal,
nem bondade, e mais vos direi en
tanto a fez Deus comprida de ben
que mais que todalas do mundo val[41].

Este poema, com efeito, imita os provençais na rima, no número de sílabas (dez), no número de versos (sete) e até no vocabulário, pois oferece palavras decalcadas da língua provençal, que não são próprias do português, como *prez* («preço»), *fal* (do verbo *falir,* mas sem o *e* final). Só difere da forma provençal pelo facto de ter apenas três

[41] H. R. Lang, *op. cit.*, n.º 43.

estrofes, quando as *cansós* provençais têm cinco, sete ou mais. E sobretudo imita as provençais no tema, que é o louvor da «senhor», tema que não cabe nos cantares de amigo de raiz tradicional.

Mas o mesmo D. Dinis é autor de maravilhosos cantares de amigo bem conhecidos, como o «Ai flores, ai flores do verde pino» ou «Bom dia vi amigo» e tantos outros no mais puro e simples esquema paralelístico. Essas cantigas são meros decalques ou variantes de cantigas populares. E isso também se verifica no seguinte cantar, belíssimo pela sua refinada arte:

Levantou-s' a velida
levantou-s' alva
e vai lavar camisas
en o alto
Vai-las lavar alva

Levantou-se a louçana
levantou-s' alva
e vai lavar delgadas
en o alto
Vai-las lavar alva

E vai lavar camisas
levantou-s' alva
o vento lhas desvia
en o alto
Vai-las lavar alva

E vai lavar delgadas
levantou-s' alva
o vento lhas levava
en o alto
Vai-las lavar alva

O vento lh'as desvia
levantou-s' alva
meteu-s' alva em ira
en o alto
Vai-las lavar alva

O vento lh'as levava
levantou-s' alva
meteu-se alva em senha
en o alto
vai-las lavar alva[42].

[42] H. R. Lang, *op. cit.*, n.º 93.

Este tema da mulher e da água aonde ela vai lavar foi tratado também por outro poeta aficionado da poesia tradicional, Pêro Meogo, com um esquema semelhante de cinco versos:

Levou-se a louçana
levou' a velida
vai lavar cabelos
na fontana fria
leda dos amores
dos amores leda
etc.[43]

onde se conta que o amigo passou e que o cervo (veado) volvia a água, o que é uma forma desviada e eufemística, mas narrativa, de falar de relações sexuais. Ambos os poetas foram provavelmente ao mesmo fundo. Mas D. Dinis atingiu uma forma estética admirável, que nos faz pensar em Verlaine. Diminuiu o lastro concreto e narrativo da composição. «O vento lh'as desvia» é o eufemismo de um eufemismo; a alusão ao amigo torna-se muito remota. A acção reduz-se a um sopro de vento que levanta as camisas e que prova a ira da protagonista. As rimas, que em Pêro Meogo são três *(a-i-ê)*, reduzem-se a duas *(a-i)*, sendo que o *i* (seis vezes apenas) serve para sublinhar as rimas em *a* (vinte e três), além de que este som *(alva, lavar, alto)* se repete insistentemente em todo o poema. O refrão de Pêro Meogo é independente do núcleo da composição (provavelmente tirado de outra cantiga), ao passo que em D. Dinis parece pertencer ao núcleo, tanto pela rima como pelo significado. Toda a composição parece uma variação à volta da sílaba *al*. É simbolismo *avant la lettre* e uma aplicação do preceito «de la musique avant toute chose», quase sem lastro conceptual. A estória não significa nada, a sugestão é tudo. É importante notar que o poeta soube tirar efeito da forma paralelística, que permite repetições e reduz ao mínimo o conteúdo semântico, subordinando-o à rima.

Ora, se compararmos as cantigas de amor galego-portuguesas com as *cansós* provençais, o que primeiro nos salta à vista é que naquelas a mesma ideia nos aparece nas suas três estâncias por palavras diferentes e que todas acabam por uma espécie de refrão semântico, isto é, de significado. Temos um exemplo disso no cantar de amor de D. Dinis «Quer' eu en maneira de provençal», de que já transcrevemos a primeira estância (p. 30) e que continua nas

[43] Nunes, *Cantigas de Amigo*, n.º 415.

duas estrofes seguintes, que nada lhe acrescentam quanto ao significado geral:

Ca mha senhor quiso Deus fazer tal
quando a fez que a fez sabedor
de todo o ben e de mui grande valor,
e com tod' esto é mui comunal
ali u deve ser, er deu-lhi bon sen
e desi não lhi fez pouco de ben
quando non quis que lh' outra fosse igual
Ca em mha senhor nunca Deus pôs mal
mais pôs i prez e beldad' e loor
e falar ben e riir melhor
que outra mulher, desi e leal
muit' é e por esto non sei hoje eu quen
possa compridamente no seu ben
falar, ca non há trá-lo seu ben al.

As três estrofes detalham a beleza da «senhor» e o último verso de cada uma repete a mesma ideia:

1 — que mais que todalas do mundo val
2 — quando non quis que lh' outra fosse igual
3 — [...] ca non há trá-lo seu ben al.

A «senhor» vale mais que todas; não tem igual e fora do seu bem não há nada — três maneiras de dizer a mesma coisa.

Isto não se encontra na *cansó* provençal, que, por outro lado, é muito mais longa (cinco a sete estâncias), mais concreta (inclusivamente na ousadia erótica) e mais variada. Na nossa cantiga de amor, o discurso repete-se, na provençal varia e desenvolve-se. Ora naquela repetição nas três estrofes da mesma ideia geral e na existência do refrão semântico há uma espécie de paralelismo atenuado. Aliás, em várias cantigas de amor, o refrão aparece explicitamente e perfeito. E algumas são verdadeiras cantigas paralelísticas:

A dona que eu am' o e tenho por senhor
amostrade-mha Deus, se vos en prazer for
Se non dade-me a morte

A que tenho eu por lume destes olhos meus
e porque choran sempr' amostrade-mha, Deus,
Se non dade-me a morte[44].

[44] Nunes, *Cantigas de Amor*, n.º 210.

Os nossos poetas provençalizantes sofreram portanto a influência da cantiga de amigo indígena. A estrutura paralelística persiste através da imitação dos provençais. É o que se pode chamar um cruzamento, do qual resulta a originalidade da cantiga de amor galego-portuguesa, que se casa bem com o seu ensimesmamento, com a sua falta de variedade temática, com a sua penúria de imagens e de referências ao mundo visível. Rodrigues Lapa exprimiu bem a impressão que deixa a leitura das cantigas de amor no seguinte comentário:

> O amor, entre nós, é uma súplica apaixonadamente triste. E não há nada que exprima tão bem esse carácter de prece do que a tautologia, a repetição necessária do apelo para alcançar um dom que não chega mais. Por isso o nosso lirismo é por vezes um documentário precioso de poesia pura: tudo se exala num suspiro, numa queixa, numa efusão exclamativa. É uma voz que vem dos longes da alma. A emoção não se pulveriza em cintilações de forma artística; sempre uno, o turbilhão emocional permanece até ao fim substancialmente o mesmo, com uma ou outra modificação levíssima de forma. Isto dá à cantiga de amor um cunho de obsessão, de monotonia pungente que resultaria fastidiosa se fosse desenrolada em mais de três ou quatro estrofes[45].

Exemplo desta «súplica apaixonadamente triste» é uma cantiga com refrão perfeito e paralelismo imperfeito nas estrofes do mesmo D. Dinis:

Um tal home sei eu, ai ben talhada,
que por vós tem a sa morte chegada,
Vedes quen é e sede en nembrada:
Eu, mia dona.

Um tal home sei eu que preto sente
de si a morte chegada certamente,
vedes quen é e venha-vos en mente:
Eu, mia dona.

Um tal home sei eu —aquest' oíde—
que por vós morre, vó-lo en partide,
vedes quen é e non se vos obride
Eu, mia dona![46]

[45] R. Lapa, *Lições de Literatura Portuguesa*, 9.ª ed., 1977, pp. 140-141.
[46] H. R. Lang, *op. cit.*, n.º 18 (*sede en nembrada:* «lembre-vos isso»; *preto:* «perto»; *en partide:* «livrai-o disso»; *obride:* «olvide»).

§ 8. A boémia jogralesca

Este mundo amaneirado e galante tem um reverso que, comparado com o rosto respectivo, nos dá uma imagem dos violentos contrastes que caracterizam a vida medieval. É um mundo de jograis e soldadeiras que vive à margem do mundo «decente» e no qual participam muitos fidalgos, sem excluir os reis.

Uma orgia que hoje diríamos pornográfica, ao mesmo tempo viciosa e bárbara, substitui aqui o «serviço» mesurado prestado pelos cavaleiros às damas divinizadas, que pareciam ter mais olhos que corpo. No lugar destes anjos encontramos prostitutas, cuja vida profissional é descrita com todos os pormenores, sem eufemismos e com grande cópia de particularidades anatómicas. Contrariamente à regra do segredo, obrigatória nos amores com as damas, conservaram-nos os poetas os nomes destas profissionais da joglaria e do amor.

Sabemos por isso que Maior Garcia manifestava grande predilecção pelos clérigos, no intento de se cobrir de pano neste mundo e garantir a segurança no outro — o que a não impedia de entretanto também receber judeus e mouros[47]. Sabemos particularidades diversas acerca de Teresa Alfaro, de Elvira Lopes, de Maria Grave e de toda uma população de mulheres, em que sobressai, pela fama, a Maria Balteira. É esta a heroína máxima da boémia jogralesca, onde passa seguida por um cortejo de poetas. Jograis, fidalgos e um rei pelo menos —nada menos que Afonso X— andaram-lhe no encalço, dirigindo-lhe as homenagens devidas às suas graças de mulher e artista, mas também as obscenidades mais extraordinárias. Afonso X pertence a este segundo grupo.

Maria Peres, a Balteira, pertencia a uma família nobre e afazendada da Galiza; e, escapando ao destino das raparigas da sua condição, enveredou pela aventura errante da vida jogralesca. Viajou com a corte ou por conta própria; esteve em acampamentos de guerra, onde se relacionava com mouros e cristãos. Empreendeu a peregrinação a Jerusalém, donde voltou carregada de indulgências, mas insinuava um jogral sarcástico que, no regresso, os rapazes lhas fizeram perder todas. A devoção religiosa da Balteira manifestou-se ainda noutros actos: em 1257 cedeu uma herdade a um mosteiro cisterciense galego, em troca de uma renda vitalícia; comprometia-se a servir o mosteiro como «sua familiar e amiga» e, em troca, os monges obrigavam-se a fazer-lhe um funeral e luto com certas honras. Nem

[47] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.ºs 187, 188 e 321.

por ser devota, a Balteira se tornara mais comedida: tinha o hábito do jogo e praguejava escandalosamente quando perdia; acreditava em agouros de aves, que consultava antes de partir para viagens. O número dos seus amantes de todos os países, raças e religiões das Espanhas é celebrado. Já no pendor da velhice, apaixonou-se por um escolar pobre, a quem pagou e presenteou prodigamente da sua algibeira, que devia ter bem provida. Um jogral despeitado, a quem ela não dava atenção, registou estes amores numa cantiga, desejando à jogralesa em castigo uma velhice pobre e infeliz. É mais provável que no fim da vida se consagrasse definitivamente às devoções a que era atreita, no mosteiro de que se fizera «familiar»[48].

Muitos outros personagens do mesmo mundo ficaram vivos nas páginas dos cancioneiros. Pêro de Ambroa é celebrado por vários poetas por andar a gabar-se de uma viagem aos Lugares Santos, quando afinal não passou de Montpellier[49]. Martim Vasques, da corte portuguesa, dedicava-se à astrologia e convenceu-se, consultando os astros, de que lhe estava destinada uma igreja de grande renda se se fizesse clérigo. Mas ficou afinal desiludido, porque a igreja pobre que alcançou não o compensou da renda que deixara de receber como jogral[50]. Outro jogral é objecto de troças por se fazer acompanhar de uma meretriz: arrisca-se a que o rei, segundo o direito vigente, lha mande açoitar na praça pública[51]. Há muitos casos de alcoolismo, de doenças venéreas, e não faltam homossexuais.

Um documento de como o padrão normal da moralidade e da dignidade pessoal não se aplicava neste mundo singular temo-lo numa sátira de Afonso X contra Pêro da Ponte. O rei acusa este jogral de haver assassinado o seu mestre e companheiro Afonso Eanes do Coton, quando ambos se encontravam bebendo, para lhe roubar as cantigas[52]. É de estranhar que o autor das *Leis das Sete Partidas* não mandasse enforcar o assassino, que estava ao seu alcance: isso prova que a grave acusação de Afonso é metafórica ou hiperbólica. Coton deve ter morrido numa orgia em que o outro tomou parte. O que de tudo isto resulta é que, no mundo jogralesco, um homem podia ser acoimado de assassino sem consequências.

[48] Sobre a Balteira veja-se Pidal, *Poesía juglaresca y juglares*, ed. Austral, pp. 138 e segs., e Lopez Aydillo, «Los Cancioneros como fuentes históricas», in *Revue Historique*, vol. 57.

[49] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.os 311, 315 e 393.

[50] Id., *ibid.*, n.os 122 e 124.

[51] Id., *ibid.*, n.º 76.

[52] Id., *ibid.*, n.º 15.

Característico é ainda o caso das jogralesas e soldadeiras. A sua vida de mulheres públicas era conhecida, minuciosamente referida em verso, e nem por isso se lhes aplicava a lei que obrigava as meretrizes a viverem em casa própria e sujeitas a um regime especial. Pelo contrário, uma lei que já conhecemos de D. Afonso III de Portugal permitia que elas comessem, convidadas, na mesa do rei.

O mundo jogralesco não ficaria completo se apenas considerássemos estes marginais. Encontramos lá também fidalgos de pequena e grande estirpe, incluindo, como vimos, testas coroadas. Eles não só fazem versos, como ainda travam competições com jograis.

Mem Rodrigues Tenório, que pertencia a uma das mais ilustres famílias galegas e à melhor nobreza da Península, trava uma discussão com o jogral Juião Bolseiro. Começa por declarar que a sua primeira razão é um murro; e, para que nunca mais vilão se atreva a tençoar com ele, ameaça o jogral de «coices» na garganta e de o arrastar pelos cabelos. Na resposta de Juião nota-se um certo comedimento, porque não responde à ameaça com a ameaça, mas apenas com o insulto: chama ao fidalgo «cochon» e «coteife nojoso», injúrias que se aplicavam aos vilãos[53]. Seja qual for o desdém afectado pelo fidalgo em relação ao jogral, o que é significativo é o facto de se prestar a figurar com ele num certame poético e de os versos de um e outro terem ficado arquivados no cancioneiro.

Com o mesmo ar de desdém ou repugnância, não um, mas numerosos fidalgos se dirigem ao jogral Lourenço, que um dia apareceu a trovar na corte de Afonso X. Lourenço começara por estar ao serviço do trovador João Garcia de Guilhade, e já então tivera pegas literárias com o patrão, porque este não lhe pagava pontualmente. A questão é derimida em verso, com vantagem para Lourenço, que obrigou Guilhade a ceder sob a ameaça de se despedir[54]. Quando, em certo momento, Lourenço se atreve a compor cantigas, como se fosse um trovador, Guilhade vai-lhe à mão, desdenhando-o não apenas como compositor, mas também como cantor e músico. Lourenço respondeu tranquilamente que também nos versos de Guilhade havia muito que emendar[55]. A partir de então, Lourenço tem de se defender de repetidos ataques de fidalgos-trovadores, como D. João de Aboim e D. João Soares Coelho (um dos principais personagens da corte de D. Afonso III), que pretendem convencê-lo a regressar à antiga pro-

[53] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.º 300.

[54] Id., *ibid.*, n.º 217.

[55] Id., *ibid.*, n.º 216.

fissão de cantor e músico. Um destes antagonistas pergunta a Lourenço porque saiu de Portugal: por ter roubado?, por ter morto homem? Lourenço responde jactanciosamente que se encontra ali, na corte de Afonso X, para «ganhar algo»[56]. Em certo momento da polémica, Lourenço escolhe um juiz que decida entre ele e os seus «desdizedores»; e, tendo-lhe sido desfavorável a sentença, acusa-o, afinal, de se ter deixado peitar[57]. A questão terminou pela vitória de Lourenço, que se fez aceitar como trovador e viu reconhecido o seu talento: numa tenção com D. João Soares Coelho, D. João de Aboim gaba-se de que o jogral Lourenço não se atreve a acometê-lo[58].

A convivência de fidalgos e jograis numa espécie de república das letras formada no centro da corte é, pois, um facto superabundantemente documentado. Essa república literária e boémia era cheia de atractivos. Com toda a sua vileza, o jogral devia ser bem mais interessante pela desenvoltura de espírito e desembaraço de linguagem do que muitos barões; e as soldadeiras, artistas profissionais, podiam juntar à beleza o saber e a experiência. Acrescente-se a isto a liberdade reconhecida neste mundo que se achava à margem dos padrões e convenções do mundo regularmente constituído.

Compreende-se assim facilmente que mais de um fidalgo ingressasse na vida jogralesca. Já vimos que foi o caso da Balteira. É também o de Afonso Eanes do Coton, o mestre de Pêro da Ponte, que desdenha do discípulo por ser um vilão. Dizia o próprio Coton, num desafio com Pêro da Ponte, que podia ter vida honrada, mas preferia vagabundear por ruas e tabernas, jogar aos dados e conviver com mulheres mundanas: não queria outros trabalhos nem outros combates[59].

§ 9. Alguns temas jogralescos

Todo este mundo, livre pela sua própria condição marginal, brincava, cantava, versejava sem destino sabido e criava de caminho a sua literatura própria.

Os seus temas são casos da sua vida: inspiram-se principalmente nas anedotas, escândalos e maledicências da boémia jogralesca. Histórias de meretrizes, de ébrios, de maridos-cucos, de impotentes sexuais, de aleijados, etc., constituem a grande massa da produção satírica dos cancioneiros. Um tema típico e apreciado é o do vestuário. Um fidalgo é troçado por usar há mais de quatro anos a mesma capa; outro, por, a propósito e despropósito, durante todo o ano usar constantemente os mesmos sapatos dourados. Há uma dama que não sabe ajeitar a touca. As modas novas provocam comentários: Afonso X satiriza uma moda de cintas compridas e mangas curtas e enfunadas que apareceu na sua corte.

Deve assinalar-se, no meio deste conjunto lúdico, todo um sector de comentários e disputas em torno de temas literários ou artísticos. O jogral e o trovador discutiam a sua arte; mas faziam-no, em geral, a propósito de questões pessoais: disputava-se se tal jogral sabia ou não cantar e citolar; se tal trovador sabia ou não medir os versos; se tal outro fazia versos próprios da corte e dos sabedores, ou trovas desprezíveis unicamente boas para vilãos. Em torno de um jogral trava-se uma discussão: alguém sustenta que ele não sabe cantar, outro replica que são as mulheres e o vinho que lhe prejudicam a voz. Assunto frequentemente discutido é o plágio, considerado infamante.

Quando o jogral sai do seu mundo profissional, defronta o mundo dos seus protectores e comparsas da nobreza e do clero; e ou faz coro com ele ou se choca com ele.

É assim que a avareza dos infanções e dos ricos-homens foi objecto de uma vasta literatura satírica. Os jograis castigavam por meio dela os fidalgos que lhes fechavam a porta ou recusavam o jantar nas suas andanças profissionais. O jantar e a hospitalidade das casas fidalgas eram um problema vital para os jograis ambulantes, motivo por que não poupam os sarcasmos à mesa e à cozinha dos fidalgos pouco generosos.

Nem sempre é ponto de vista jogralesco o que se manifesta nas cantigas de escárnio e maldizer. Também nelas se manifesta por vezes o fidalgo-trovador.

Os vilãos afidalgados, por exemplo, são objecto de uma troça impiedosa. Afonso X gosta de se divertir com os ridículos dos «coteifes» seus súbditos, em especial com a poltronice que lhes atribui. Estêvam da Guarda satiriza um vilão afidalgado por D. Afonso IV de Portugal, que é calvo e pretende disfarçar-se, desastradamente, com um grande chapeirão empenachado[60]. Outro vilão fora feito cavaleiro, mas não perdera o costume de roubar. O escudeiro João

[56] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.º 273.
[57] Id., *ibid.*, n.º 272.
[58] Id., *ibid.*, n.º 221.
[59] Id., *ibid.*, n.º 53.
[60] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.º 121.

de Gaia tornou célebre um alfaiate que, por influência de Domingos Anes Jardo, bispo de Lisboa, de quem era servidor, foi nobilitado por D. Dinis e mudou o nome plebeu Vicente Domingos para João Fernandes. Inspirando-se num cantar popular, o trovador imaginou o pai do novo fidalgo à porta do estabelecimento *travesti* num trajo fidalgo de saia apertada por comprido cordão e aplicou à sua grossa figura de mesteiral assim desfigurada um refrão tradicional que se usava para gabar a esbelteza de corpc das raparigas:

Vosso pai na rua
ant'a porta sua...
Vede-lo cós, ai cavaleiro!

Ant'a sa pousada
en sai'apretada...
Vede-lo cós, ai cavaleiro!

En meio da praça
en saia de baraça...
Vedo-lo cós, ai cavaleiro![61]

Todas estas cantigas definem o sentimento da nobreza palaciana em relação aos *parvenus*. Mas há nos cancioneiros um movimento noutra direcção, tendo por alvo os privados do rei. O conde de Barcelos, filho de D. Dinis, acusa os privados de serem maus conselheiros[62]; Estêvam da Guarda, que fora alto personagem na corte de D. Dinis, finge dar parabéns a um bispo por ter entrado no conselho do rei e exorta-o ironicamente a que, para manter a privança, aconselhe sempre o que ao rei agradar[63]. O clérigo Martim Moxa discute acerca dos privados do rei, que, em vez de distribuírem o dinheiro que administram, o guardam para si, deixando empobrecer os que estão à sua volta; o rei recusa-se a dar ouvidos aos que censuram estes rapaces privados[64].

Há também a sátira aos que desrespeitam os valores da nobreza feita pelos próprios nobres-trovadores. A infracção das regras que ligavam o vassalo ao senhor é castigada pelo citado João de Gaia na pessoa de certo ex-vassalo do conde D. Pedro, que em seis meses mudou três vezes de senhor, vendendo-se a quem mais dava[65]. O rei

[61] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.º 95 (*cós*=corpo).
[62] Id., *ibid.*, n.º 323.
[63] Id., *ibid.*, n.º 110.
[64] Id., *ibid.*, n.º 276.
[65] Id., *ibid.*, n.º 196.

Afonso X dirige violentas sátiras contra os fidalgos que recebem soldadas do rei e não comparecem quando são convocados para a guerra[66]. O funcionalismo da corte dá também assunto à maledicência palaciana: juízes incompetentes ou venais, meirinhos salteadores, médicos charlatães, etc.

Ao lado dos nobres, os clérigos figuram nos cancioneiros como autores de composições e objecto de sátiras. Clérigos em geral, frades, freiras e abadessas nomeadamente, parecem tomar parte desenvoltamente na vida airada dos jograis, como se o hábito lhes fosse tão leve como a saia da bailarina. Todo um sector da boémia jogralesca é povoado por clérigos-jograis e monjas-boémias. Poderíamos citar, entre tantos, Airas Nunes, clérigo de Santiago, que é jogral ou trovador profissional de excepcional talento; Martim Moxa, que se espanta de que, pelo facto de ele viver como casado, possam dizer que não é sacerdote; a abadessa de Arouca; a freira Camela. A enumeração podia continuar.

§ 10. Os acontecimentos e os poetas vistos nos cancioneiros

Só por singular excepção nesta abundante produção satírica algum autor se eleva na troça pessoal a uma reflexão e comentário sobre os acontecimentos, a uma afirmação política, religiosa ou moral, a sublinhar um acontecimento histórico. Estes jograis e trovadores, capazes de explorar o ridículo de um chapéu fora de moda, mostram-se insensíveis à cruzada que culminou na vitória das Navas, ou às lutas dos reis com a aristocracia, ou às dos burgueses do Porto ou Santiago com os respectivos bispos.

«Não encontramos», observa Menéndez Pidal, «na poesia galaico-portuguesa a inspiração das cruzadas, que teria sido de esperar aqui, mais do que entre os trovadores provençais. Também lá não se encontra o partidarismo político que apaixonou os poetas da Provença, nem os conselhos dirigidos por aqueles aos reis e magnates.»[67]

Os poetas dos cancioneiros não parecem mesmo dar pelas horas que soam no mundo em que vivem: muito raras são as composições que possamos datar por alusões a acontecimentos históricos.

[66] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.ºs 16 e 21.
[67] M. Pidal, *Poesía juglaresca y juglares*, ed. Austral, pp. 129-130.

Por isso mesmo dão nas vistas as poucas excepções a esta regra geral. Um único jogral manteve uma atenção assídua aos sucessos da sua época, e esse porque se especializou no género comemorativo. Foi ele Pêro da Ponte, jogral galego da corte de Afonso X, que comemorou a morte da rainha mulher de Fernando III, a tomada de Valência e a tomada de Sevilha. No poema referente a esta última, o jogral esforça-se por aliar a hipérbole heróica com o rigor cronológico:

E desd' aquel dia que Deus nasceu
nunca tan bel presente recebeu
como del [de Fernando III] recebeu aquel dia
de S. Clement', en que conquereu [conquistou]
e en outro tal dia se perdeu
quatrocentos e nov' anos havia[68].

Um acontecimento deixou um eco apaixonado e sentido, embora breve, nos cancioneiros: a guerra civil do Bolonhês contra D. Sancho II, que inspirou duas composições, ambas adversas ao conde. O tema e o espírito de ambas são idênticos. Trata-se da traição dos alcaides que entregaram os castelos ao conde de Bolonha, infringindo assim o juramento senhorial. Já falámos destas composições em obra anterior. Ambas atacam, do ponto de vista da nobreza, a intervenção do clero a favor de D. Afonso. Nesta guerra interveio a favor de D. Sancho o futuro Afonso X, que recordará o episódio, a propósito de acções cometidas contra ele próprio, como um caso típico de traição:

Nunca assi foi vendido
rei Don Sanch' en Portugal.[69]

É de crer que partiram da corte de Afonso-o-Sábio os poemas de oposição ao Bolonhês, tanto mais que este rei cultivou pessoalmente a sátira castigadora da cobardia e da traição aos valores cavaleirescos.

Muitas destas cantigas são ataques pessoais ferozes e carnais. Mas encontramos também composições de humorismo mais espirituoso. Entre essas merece ser citada uma em que D. Dinis mais uma vez se revela um poeta subtil:

[68] *Cancioneiro da Vaticana*, n.º 512.
[69] *Cantigas de Santa Maria*, n.º 235.

U noutro dia seve Don Fuan
a mi começou gran noj' a crescer
de muitas cousas que lhe oí dizer.
Diss' el: — Ir-me quero, ca já se deitar an —
E dix' eu: — Bõa ventura ajades,
porque vos ides e me leixades.

E muit' enfadado do seu parlar
Sev' i gran peça, se mi valha Deus,
e tosquiavam estes olhos meus.
E quand' el disse: — Ir-me quer' eu deitar
E dix' eu: — Bõa ventura ajades
porque vos ides e me leixades.

El seve muit' e diss' e parfiou,
e a min creceu gran nojo poren.
E non soub' el se x' era mal, se ben.
E quand' el disse já m' eu deitar vou
Dixi-lh' eu: — Bõa ventura ajades
porque vos ides e me leixades.[70]

Note-se que também aqui se encontra o paralelismo atenuado das cantigas de amor, juntamente com o refrão perfeito. De ambas estas particularidades tira o poema um belo efeito.

Se os acontecimentos sociais e políticos pouco comoviam o mundo dos jograis e trovadores, é claro que muito menos lhe interessavam considerações doutrinárias sobre a moral e os costumes contemporâneos. Encontram-se ainda assim algumas canções deste tipo da autoria de Airas Nunes, de D. Pêro Gomes Barroso, importante personagem da corte de Afonso X, de Pêro Mafaldo, de Martim Moxa, que manifestava certo interesse pelo género, e de outros.

Estes poetas, que são em geral os mais cultos, inspiram-se no género provençal chamado *sirventés*. Frequentemente a poesia moral se reduz a considerações sobre a decadência dos tempos que correm:

E ouço cousas que nunca oí[71]
ca vej' agora o que nunca vi.

[70] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho*, n.º 94 (*seve* = esteve; *Don Fuan* = D. Fulano; *tosquiavam* = pestanejavam; *nojo* = aborrecimento).
[71] *Cancioneiro da Vaticana*, n.º 593.

Martim Moxa, dentro deste estilo, queixa-se de que Deus abandonou o mundo porque ele vai agora pior do que antes o viram.

Pela sua originalidade e precisão destaca-se uma poesia de Airas Nunes, o clérigo-trovador de Santiago de Compostela, que tantas vezes encontrámos no nosso caminho. Resolveu ele um dia procurar a Verdade, mas, perguntando, todos lhe responderam que a buscasse noutro lado, porque ali não havia notícias dela. Nos conventos e na Ordem de Cister, a busca não deu melhor resultado:

Nos mosteiros dos frades regrados
a demandei, e disseron-m' assi:
— «Non busquedes vós a verdad' aqui,
ca muitos anos havemos passados
que no morou nosco, per bõa fé.
[...]
e d'al havemos mores cuidados».

E en Cistel, u verdade soía
sempre morar, disseron-me que non
morava i, havia grand sazon,
nen frade d'i já a non conhecia.
[...][72]

O clérigo de Compostela dirige-se, por fim, aos romeiros de Santiago, que lhe respondem que ele leva o caminho errado procurando a verdade ali, onde «não sabem dela mandado».

§ 11. O *Amadis de Gaula* como expressão idealizada da corte trovadoresca

O ideal trovadoresco expresso nos cancioneiros teve a sua expressão em prosa narrativa escrita, género que se impôs ao público à medida que a arte dos jograis declinava. O tradutor português de um romance de cavalaria, ou o seu copista, fala-nos de gente que lê e leva consigo de um lado para o outro pequenos códices.

O livro em prosa onde mais exemplarmente se espelham os modelos amorosos das cortes de Afonso X ou de D. Dinis é o *Amadis de Gaula,* publicado pela primeira vez em Saragoça, em 1508, por Garci Rodriguez de Montalvo, ou, como aparece em edições seguintes, Garci Ordoñez de Montalvo. Este não se apresenta como autor da

[72] R. Lapa, *Cantigas d'Escarnho,* n.º 69 (*al*=outra coisa; *grand sazon*=muito tempo).

obra. Diz que *corrigiu estes três livros* de Amadis, *que, por falta dos maus escritores ou compositores, se liam mui corruptos e viciosos,* e que *trasladou e emendou o livro quarto,* etc. Ora, antes de 1379, um autor castelhano alude ao *Amadis* «em três livros»; e há outra menção castelhana de cerca de 1350. Nestas referências não se indica o autor, mas, em 1454, o cronista português Gomes Eanes de Zurara, na *Crónica de D. Pedro de Meneses,* declara que o *Amadis* fora escrito no tempo de el-rei D. Fernando «a prazer de um homem chamado Vasco de Lobeira».

No tempo do rei D. Fernando, que começou a reinar cerca de 1345, já os três livros do *Amadis* eram lidos e citados por autores castelhanos como obra muito conhecida. Portanto, não podemos atribuí-los a este Vasco de Lobeira. Mas acontece que na edição de Montalvo, baseada num manuscrito antigo, há um episódio onde figura uma canção de amor que é a tradução castelhana de uma cantiga galaico-portuguesa que figura no *Cancioneiro Colocci-Brancutti:*

Leonoreta
fin roseta
Bela sobre toda fror
fin roseta
non me meta
en tal coita voss' amor.

No *Amadis,* esta composição é atribuída ao próprio herói do romance, que a dirige à sua amada Oriana, por interposição de Leonoreta. No *Cancioneiro de Colocci-Brancutti* é subscrita pelo redactor, João Lobeira. João Lobeira é um cavaleiro-fidalgo, vassalo de D. Afonso III e de D. Dinis e oriundo da Galiza. Há notícias dele a partir de 1261 e até 1285[73].

Nada mais tentador do que relacionar o João Lobeira da época de D. Dinis com o Vasco de Lobeira do tempo de D. Fernando e atribuir a este a continuação de uma obra começada por aquele.

O livro poderia ter sido redigido na corte de Afonso X-o-Sábio, em que o galego-português era a língua usada predominantemente na canção e o castelhano na prosa. Seja dito, todavia, que já se cultivava a prosa em português, como o provam as traduções da matéria de Bretanha, os livros de linhagens e a *Crónica Geral de Espanha de 1344.*

[73] Ver C. Michaëlis, *op. cit.,* vol. II, pp. 523-525.

De qualquer forma, a obra é um espelho do código galante usado nas cortes trovadorescas: a posição suplicante do amador, o serviço a que este se submete, o segredo guardado pelos amantes e até o considerar-se o amor como puro sentimento independente do estatuto social. A intriga inicia-se pela narrativa dos amores clandestinos do rei Perion e Elisena, donde nasceu Amadis, que, por vergonha, a mãe lança ao mar dentro de um barco. Os amores de Amadis e Oriana são, da parte de Amadis, um longo «serviço» que começa na época em que, quase criança, ele foi nomeado pagem da infanta. Desde então guarda no coração a palavra com que a rainha o apresentou à donzela Oriana: «— Amiga, este é um donzel que vos servirá.» Durante muito tempo não consegue dominar a timidez que o obriga a calar-se diante da donzela e serve-a no segredo do seu coração. A partir do dia em que, por fim, se lhe declara, todos os seus combates com cavaleiros, gigantes ou monstros são dedicados à amada. O cavaleiro invencível empalidece quando recebe uma carta da «senhor», quase deixa cair a espada das mãos no decorrer de um combate por tê-la visto na assistência e resolve sepultar-se no ermo, em vida de penitência, por ela o ter acusado injustamente de infidelidade. Estes amores são guardados em rigoroso segredo; e, quando o cavaleiro, um dia, escreve versos inspirado pela amada, finge dedicá-los à irmã dela, Leonoreta. O longo serviço de Amadis teve o merecido prémio, porque, quando uma aventura deixa a sós os dois amantes na floresta, escreve o autor «que naquela verde erva, e em cima daquele manto, mais por graça e comedimento de Oriana que por desenvoltura e ousadia de Amadis, foi feita dona a mais formosa donzela do mundo».

Dentro do espírito expresso por Marie de Champagne quando sentenciou que o amor nada tem a ver com o casamento, as ligações dos casais enamorados do *Amadis* são alheias ao estatuto matrimonial: o casamento do rei Perion com Elisena vem a ocorrer na fase avançada da estória, muito depois do nascimento de Amadis. Quanto a este, casa com Oriana muito depois de se ter dado o respectivo ajuntamento carnal, mas esse casamento é mantido secreto, de modo que os esposos, durante quase toda a narrativa, são considerados como amantes[74].

[74] O texto do *Amadis* está publicado no vol. XI da *Biblioteca de Autores Españoles (BAE)*, 1857. Há uma antologia portuguesa por Rodrigues Lapa, na col. «Textos Literários». Também em Rodrigues Lapa a discussão do problema da autoria nas *Lições de Literatura Portuguesa*, 10.ª ed., 1981.

§ 12. Amor e morte

Como acabámos de ver, a literatura medieval está cheia de grandes casais de amorosos. Os amores de Amadis de Gaula e Oriana são provavelmente de todos os mais convencionais, inspirados nos de Lançarote e da rainha Genebra, os quais têm talvez o seu antecedente nos de Tristão e Isolda, cuja paixão mútua se tornou conhecida como o arquétipo do amor romântico, próprio do Ocidente.

Fernão Lopes cita os amores da «rainha Dido» (imortalizados por Virgílio e conhecidos através de adaptações medievais, como o *Roman d'Eneas*, uma das fontes da *Primera Crónica General*, de Afonso X) e de «Adriana» (Ariadne), popularizados por Ovídio, como sendo «amores compostos, os quais alguns autores abastados de eloquência e florescentes em bem ditar ordenaram segundo lhes aprouve»[75].

Mas entre estes amores fingidos não se incluem, diz Fernão Lopes, os amores de Pedro e Inês, «que se contam e lêem nas estorias que seu fundamento teem sobre verdade». As «estorias» aqui aludidas são as narrativas de casos acontecidos, como eram (ou se supunham ser) as crónicas.

O cronista narra como D. Pedro, depois de subir ao trono, «sendo lembrado de honrar seus ossos [de Inês], pois lhe já mais fazer não podia, mandou fazer um muimento de alva pedra todo mui subtilmente obrado, pondo enlevada sobre a campa de cima a imagem dela com a coroa na cabeça, como se fora rainha; e este muimento mandou pôr no mosteiro de Alcobaça, não à entrada onde jazem os reis, mas dentro da igreja, à mão direita, junto da capela mor. E fez trazer o seu corpo do mosteiro de Santa Clara, onde jazia, o mais honrosamente que se fazer pode, pois ela vinha em umas 'andas' muito bem corregidas para tal tempo, as quais traziam grandes cavaleiros, acompanhados de grandes fidalgos e muita outra gente, e donas e donzelas e muita cleresia. Pelo caminho estavam muitos homens com círios nas mãos, de tal maneira dispostos que sempre o seu corpo foi por todo o caminho por entre círios acesos, e assim chegaram ao dito mosteiro [de Alcobaça], que eram dali 17 léguas, onde com muitas missas e grande solenidade foi posto naquele muimento. E foi esta a mais honrosa trasladação que até aquele tempo em Portugal fora vista. Semelhavelmente mandou el-rei fazer outro tal muimento e

[75] Fernão Lopes, *Crónica de D. Pedro*, ed. por Giuliano Macchi, 1966, cap. 44, p. 279.

tão bem obrado para si, e fê-lo pôr junto do seu dela, para quando sucedesse morrer o deitarem nele»[76].

Ainda hoje existem os dois túmulos de que fala Fernão Lopes, embora mutilados pela soldadesca das invasões francesas. Em um deles ele fez enterrar a amada no deslumbramento dos archotes e na presença das mais ilustres damas, fidalgos e clérigos. A corte inteira foi obrigada a acolitar postumamente a amante do rei. E ao lado, para a vida e para a morte, para o tempo e para a eternidade, no túmulo destinado a si próprio, D. Pedro mandou esculpir em baixo-relevo toda a história da sua paixão. São os mais belos túmulos de escola francesa que se fizeram em Portugal, encomendados talvez a um artista residente em Espanha, talvez em Castela.

O que há de extraordinário nestes túmulos é como a união carnal, donde nasceu uma família, ganha uma dimensão sagrada e se prolonga para além da morte até ao dia do Juízo Final.

A história em si é que D. Pedro, sendo infante e casado, se enamorou de D. Inês de Castro, dama de companhia da sua esposa. Ela era bisneta de Sancho IV de Castela, filha bastarda de um poderoso fidalgo galego, D. Pedro Fernandes de Castro, o da Guerra, muito conhecido e privado do nosso rei D. Dinis. A esposa de D. Pedro, D. Constança Manuel, teve sucessivamente três crianças e Inês de Castro foi madrinha da segunda, ficando portanto a ser comadre do casal. Nesse tempo, o compadrio era um laço de parentesco religioso que impedia o casamento entre os compadres. Além disto, o infante D. Pedro era primo direito do pai de Inês, o que, segundo as leis canónicas, também impedia a união sexual. O rei D. Afonso, pai de D. Pedro, que contrariava os amores adúlteros e incestuosos do filho com a fidalga galega, expulsou-a de Portugal. Ela acolheu-se no castelo de Albuquerque, perto da fronteira portuguesa, em casa de D. Teresa de Albuquerque, sua mãe adoptiva, viúva de um filho de D. Dinis. Sobre este desterro escreverá mais tarde Fernão Lopes:

> Este verdadeiro amor houve el-rei D. Pedro a D. Inês, como se dela namorou, sendo casado e ainda infante, de guisa que embora dela no começo perdesse vista e fala, sendo alongado [afastado] como ouvistes —que é o principal aso de se perder o amor—, nunca cessava de lhe enviar recados[77].

[76] Fernão Lopes, *Crónica de D. Pedro*, cit., p. 280.
[77] Id., *ibid.*, p. 279.

D. Constança teve um último filho, que veio a ser o rei D. Fernando, e morreu desse parto. D. Pedro estava livre; mandou vir D. Inês para junto dele e os dois apaixonados fizeram «maridança» publicamente. Do casal nasceram quatro crianças.

O regresso de D. Inês a Portugal era uma provocação para o rei que a pusera fora da terra. E tanto mais grave quanto o casal se instalou em Coimbra, a capital do Reino, no paço que a rainha D. Isabel, mulher de D. Dinis, construíra junto ao Mosteiro de Santa Clara para uso dos seus descendentes e respectivas esposas legítimas. Era natural que o rei se considerasse desfeiteado e procurasse vingar-se.

Como é habitual, os historiadores procuraram «racionalizar» (ou normalizar, ou banalizar) este caso monstruoso. D. Inês tinha irmãos poderosos com propriedades e cargos tanto em Portugal como em Castela. Um deles, D. Álvaro Pires Castro, era condestável de Portugal e conde de Arraiolos. O cronista Rui de Pina faz-se eco de uma opinião segundo a qual se receou que os parentes poderosos de Inês de Castro assassinassem o infante D. Fernando, filho de Constança e herdeiro legítimo de D. Pedro, para transferir a coroa para um filho de Inês. Outra opinião registada por Rui de Pina é que D. Afonso e outros parentes de D. Pedro queriam que este casasse legítima e legalmente com D. Inês[78], mas o infante não quis. São opiniões contraditórias. Mais provável é o que diz Ayala, cronista castelhano contemporâneo dos factos:

> E fizola el Rey Don Alfonso matar, por quanto le decian que el Infante Don Pedro su fijo queria casarse con ella, é facer los dichos fijos legítimos; é pesabale al Rey Don Alfonso, por quanto la dicha Doña Ines non era fija de Rey[79].

Era um casal enamorado, natural, alheio às instituições e feliz. O espectáculo da felicidade gratuita que nasce e se renova entre os amantes, que parece indiferente ao mundo, é um escândalo intolerável para a sociedade. O rei e os seus altos conselheiros agastaram-se. São obscuras as motivações que os levaram a detestar a bela Inês. Mas compreende-se o ódio nascido nesta atmosfera e também que tenha crescido como labaredas à vista do comportamento de D. Pe-

[78] Rui de Pina, *Crónica de D. Afonso IV*, apud *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, ed. por Carlos Tarouca, 1952, cap. 67, p. 365.
[79] Pedro Lopez de Ayala, «Crónica del Rey Don Pedro, hijo del Rey Don Alfonso, onceno de este nombre en Castilla», in *Crónicas de los Reyes de Castilla*, «Biblioteca de Autores Españoles», Madrid, 1953, t. I, cap. XIV, p. 506.

dro, que não só ignorava, como ainda provocava insolentemente os preconceituosos conselheiros.

Sejam quais forem as justificações, parece-nos que os acontecimentos se geraram num complexo passional. O desfecho ocorreu quando D. Afonso IV, que estanciava perto de Coimbra, em Montemor-o-Velho, ouvidos os seus principais conselheiros, decidiu mandar matar Inês. Foi um golpe de surpresa. O infante D. Pedro tinha saído de Coimbra e, aproveitando a sua ausência, quando Inês estava só, sem defesa, o rei, acompanhado de gente armada, salteou as casas do Mosteiro de Santa Clara, onde ela pousava. Não nos custa a crer que o fizesse ao alvorecer, aproveitando o silêncio e o desamparo do crepúsculo matinal. Segundo o cronista Rui de Pina, na *Crónica de D. Afonso IV*[80], que provavelmente parafraseia uma crónica anterior de Fernão Lopes, Inês apareceu à porta suplicante com os três filhos, netos do rei. Ele esteve a ponto de se arrepender, mas deixou obrar os assassinos. Esta versão, parafraseada por Camões, não é a que figura nos baixos-relevos dos túmulos, como veremos.

Fosse como fosse, parece-nos evidente que se trata de um bruto assassínio, e não da execução de uma sentença judicial, porque as sentenças eram feitas com pregão público das culpas, o qual não poderia deixar de ser referido nas crónicas; e, sendo Fernão Lopes tão cuidadoso em alegar documentos oficiais, é omisso a este respeito; o seu sucessor Rui de Pina menciona, aliás, a opinião corrente:

> [...] o que foi havido contra el-rei mais por abominável crueza que por severa nem louvada justiça[81].

A reacção de D. Pedro foi a que era de esperar. Arremeteu de armas na mão contra o pai, reunindo gente de guerra de Portugal e da Galiza. Andou pelo Norte do País com um bando armado a devastar a terra. Na mocidade, D. Afonso fizera guerra ao pai, na velhice teve de defender-se contra o filho; mas conseguiu impor-lhe uma paz que no fundo representava a submissão do agravado. D. Pedro prometeu solenemente que não perseguiria, nem em vida nem em morte do pai, os culpados do assassínio.

Isso passava-se em 1355. Dois anos depois, D. Pedro subia ao trono. Os assassinos de Inês de Castro tinham fugido para Castela. Mediante negociações com o seu homónimo rei de Castela, D. Pedro

[80] Ed. cit., cap. 67, p. 366.
[81] Id., p. 367.

conseguiu que lhe fossem entregues dois dos culpados, que mandou vir à sua presença para ele próprio os interrogar. O terceiro procurado conseguiu fugir. A Pêro Coelho, refere o cronista, mandou tirar o coração pelo peito e a Álvaro Gonçalves pelas espáduas. Eram ambos fidalgos de alta categoria.

Passaram-se três anos. Em 1360, estando em Cantanhede, o rei fez juramento público e solene de que «haveria sete anos pouco mais ou menos», em dia que não se lembrava, tinha casado com Inês de Castro e que desde então vivera com ela conjugalmente. Em vida de seu pai escondera este facto pelo «receio que dele havia». Esta declaração foi registada por notário e reiterada em Coimbra perante a corte reunida.

Muita gente da corte ficou surpreendida e não acreditou. Como era possível D. Pedro não se lembrar do dia do seu casamento?

A resposta do rei a esta dúvida foi provavelmente a construção dos túmulos de Alcobaça. Como se quisesse dar existência tangível a um facto, fez construir para Inês um túmulo onde ela aparece coroada de rainha. Duplo desmentido à vida e à morte, porque Inês não chegou a ser mulher legítima do rei, e, mesmo que o fosse, morreu antes de D. Pedro herdar a coroa. É bem apropriado o verso de Camões:

> [...] a mísera e mesquinha
> que depois de ser morta foi rainha.

§ 13. Os túmulos de Alcobaça

O seu túmulo real assenta nos lombos de seis animais que são quadrúpedes com rosto humano. As caras desses quadrúpedes agachados são retratos flagrantes de seis homens, retratos individuais e personalizados; um dos homens tem barba e os outros cara rapada; alguns têm cabelo, os outros são calvos. Quem são os retratados? Na época em que foram esculpidos os túmulos, toda a gente os reconhecia. Eram certamente os intervenientes no assassínio de Inês, quer como executores, quer como conselheiros. Uns tinham sido já mortos, como Álvaro Gonçalves e Pêro Coelho, outros andavam fugidos.

O que nos impõe esta identificação é que o túmulo de D. Pedro também assenta sobre quadrúpedes, mas, neste caso, meros leões decorativos. D. Pedro quis que, para toda a eternidade, os assassinos carregassem o peso da sua culpa e que as gerações presentes e as futuras conhecessem as suas caras.

Os túmulos estão profusamente esculpidos e lavrados. O do rei narra a história de São Bartolomeu, um rei que foi apóstolo de Cristo

e lutou contra os ídolos, tendo por isso sido esfolado, morto e descabeçado, e que depois de morto, pegando na própria pele e na própria cabeça como quem pega num saco, se apresentou ao rei que o matara. Quem sabe se não há nesta escultura uma alusão à sobrevivência espiritual da que «depois de ser morta foi rainha»? Passando da face lateral para a face frontal, vemos uma rosácea que nos aparece como o círculo da vida do rei. São três circunferências concêntricas, que definem três espaços; no primeiro e no segundo a contar de fora há figuras humanas; no círculo mais interior já não há história, mas só as pétalas de uma flor dispostas circularmente à volta de um centro. As figuras humanas constituem cenas sucessivas. A nosso ver, a rosácea deve ler-se em dois diferentes sentidos: circularmente, andando à volta, e seguindo as fases históricas evocadas nos baixos-relevos; e verticalmente, de cima para baixo, seguindo o diâmetro que divide ao meio os círculos. Este diâmetro separa as cenas felizes, à direita (esquerda do observador), das cenas trágicas, historiadas à esquerda. Cenas históricas e realistas enchem os dois círculos concêntricos, à volta de um círculo interior, vazio de história e de tempo.

A leitura vertical seguindo o diâmetro é mais simbólica do que histórica: ao alto, no círculo exterior, um rei em majestade no trono, o próprio Pedro em vida; no círculo médio, um casal sentado, provavelmente Pedro e Inês no apogeu que não tiveram. Em baixo, no mesmo círculo exterior, o cadáver de Pedro estendido no túmulo, sobre o qual, no círculo médio, se vê sair uma figura nua que se liberta da carcaça terrena, que parece a pele de um monstro que tem por cabeça uma máscara de teatro antigo e que se apoia sobre dois corpos prostrados. Esta figura extravasa o círculo intermédio e entra parcialmente no círculo interior, onde (como vimos) não há história nem viventes, o círculo de vida sobrenatural. Suponho que é a alma de D. Pedro elevando-se para o Paraíso por sobre o seu cadáver.

Em resumo: na zona exterior, ao alto do diâmetro, o rei em majestade e em baixo o rei morto; na zona média, ao alto, o sonho não realizado da partilha do trono com D. Inês e, em baixo, a alma do rei ascendendo ao Paraíso, entrando parte dela já no círculo interior.

Se considerarmos agora as figuras das circunferências da direita para a esquerda (esquerda para a direita do observador), na zona média temos, no lado direito do diâmetro, D. Pedro acariciando Inês no ombro; Pedro e Inês juntos e enlaçados numa cena de ternura; e, como já vimos, Pedro e Inês no trono (como ele sonhou); depois, no

lado esquerdo do mesmo diâmetro, o rei D. Afonso dando com o índex a ordem de expulsão a Inês e uma outra cena que representa dois corpos em movimento, numa atitude indecifrável. Essa mesma sucessão de alegria e tristeza repete-se na secção exterior do círculo. A primeira figura à direita representa Inês com o primeiro filho ao colo; a segunda, os três filhos do casal, com os pais em segundo plano; a terceira, Pedro e Inês jogando o xadrez, cujo tabuleiro se apoia nos joelhos de ambos; na quarta, Inês faz carícias com as mãos nas coxas de Pedro, que tem a perna traçada, e, finalmente, neste mesmo lado direito vemos uma figura de homem de gatas e por detrás dele uma mulher batendo-lhe com a mão na anca. São tudo cenas da vida familiar e íntima do casal. Saltando por cima do rei no apogeu (que está, como vimos, no alto), entramos na zona esquerda. Aí vemos primeiramente um homem de saiote que põe o pé em cima de uma mulher derrubada; depois a mulher parece ter contra-atacado: está de pé, agarra o homem pelo cabelo, arrasta-o e põe-lhe o pé em cima da perna. Isto parece significar uma luta corpo a corpo entre Inês e o seu assassino. Em seguida, outro homem, de trajo comprido, agarra Inês pelo cabelo e torce-lhe o pescoço. E eis que, no episódio seguinte, a cabeça de Inês está por terra; o homem de saiote voltou e degolou-a. Inês desaparece da cena. A seguir vemos um homem de barba longa agarrado por dois carrascos, um dos quais lhe enterra o punhal no peito. Podemos imaginar que é o castigo do assassino de Inês, a não ser que se trate da representação simbólica da dor que Pedro sofreu com a morte de Inês. Agora, o rei, no extremo inferior da rosácea, está deitado no caixão, como já vimos, o caixão onde se lê: «Aqui espero o fim do mundo.»[82]

O rei morto aguarda o Juízo Final, em que Jesus Cristo julgará os vivos e os mortos. Ora o Juízo Final está representado no túmulo de Inês. Os mortos de várias categorias hierárquicas, desde o papa aos simples fiéis, abrem a campa dos túmulos perante o Deus-juiz, assistido da Virgem e dos seus anjos e santos. Os justos, com túnicas compridas e mãos postas, encaminham-se pela direita para a porta do Paraíso; os condenados, nus e com gestos descompostos, vão, por um plano inclinado, cair nas goelas de um monstro, onde são atormentados por Diabos, no canto esquerdo. O Paraíso tem zimbórios que lembram gomos de laranja, como as guaritas da Torre de Belém, torres como as da Praça da Senhoria de Florença. A uma janela geminada que anuncia o manuelino divisam-se dois vultos de bem-

[82] Cf. António de Vasconcelos, *Inês de Castro*, 2.ª ed., Barcelos, 1933, p. 134.

-aventurados que mereceram o Paraíso: são Pedro e Inês. Os pecadores subiram ao Céu.

Estes túmulos são o documento mais espantoso que a Idade Média nos deixou sobre o amor de homem e mulher, o amor-paixão, que não se deixa reduzir à sexualidade. Merecem bem figurar como símbolo a par do romance de Tristão e Isolda. Mas o romance bretão é indiferente ao sagrado, ou, pelo menos, ao sagrado cristão; apresenta o amor entre homem e mulher como uma necessidade cósmica fatal, e por isso à margem ou para além das regras sociais e das normas mais respeitadoras da honra. Pelo contrário, nos túmulos de Pedro e Inês, o sagrado é intrínseco ao amor, que transcende a vida terrena. Embora tivesse sido uma união clandestina e não sacramentada durante a vida dos dois protagonistas, e até incestuosa, aparece nos túmulos com uma dimensão sobre-humana: os dois amantes obtêm, por direito próprio, um lugar à janela do Paraíso; e aqueles que os contrariaram despenham-se nas goelas do Inferno.

O rei D. Pedro não teria menos razões que certos poetas medievais para dizer mal de Deus. Mas a sua vingança foi pôr o Céu e o Inferno ao serviço da sua paixão. É a mais escandalosa afirmação do direito do amor carnal a ter um lugar na escala cristã que abrange este mundo e o outro. É a sacralização do desejo.

Esta concepção opõe-se à de Dante, na *Divina Comédia,* que coloca Francesca e Paolo no Inferno, o casal de amantes adúlteros.

O amor e a morte associam-se tanto na estória de Pedro e Inês como na de Tristão e Isolda. Em ambos os casos o pecado é abolido, se é que chegou a existir. Mas a morte do casal bretão evoca a floresta e o mar, o ciclo da natureza que morre para renascer. Pelo contrário, a de Pedro e Inês é um momento da teologia cristã posta ao serviço do amor entre homem e mulher. É a sobrenaturalização do amor natural. Considerada assim, a escultura dos túmulos é uma blasfémia que certamente não seria tolerada na época da Inquisição. Mas, vista por outro lado, mostra que nada se concebia fora da crença cristã, mesmo o que constituía um excesso ou uma anomalia em relação à norma social.

De qualquer modo, é curioso registar que um dos grandes símbolos do amor, do amor romântico e ocidental, do amor dominador, destruidor e individualista, teve lugar e expressão em Portugal. Pedro e Inês vão ser um dos temas da literatura portuguesa que passarão as fronteiras.

Os poetas portugueses aproveitaram este tema para a expressão do seu sentimentalismo: é o caso de Garcia de Resende, no seu rimance

à morte de Inês de Castro (no *Cancioneiro Geral de 1516*); o de António Ferreira, que sobre ele compôs uma peça de teatro (*Castro,* que foi imitada no século XVIII por Domingos dos Reis Quita); e o de Camões, que sobre ele escreveu alguns dos versos mais plangentes de *Os Lusíadas.* Entrou também na literatura de cordel. Mas a morte pela espada, crueldade do destino, ou imposta pela razão de estado, dá a este caso um desenlace rectilíneo que parece mais próprio do carácter castelhano. É curioso que Fernando Pessoa, cujo ponto de vista é muito mais espiritual que sentimental, não inclua Pedro e Inês entre os símbolos da *Mensagem.*

O caso de Pedro e Inês não é singular na Espanha medieval. A Idade Média da Europa ocidental oferece outros casos célebres, como o de Heloísa e Abelardo, e já vimos, logo no princípio do Reino, a importância dos amores de D. Teresa e do conde D. Fernando na tradição épica de Afonso Henriques, ao lado de outros referidos nos livros de linhagens. E D. Fernando, o filho de D. Pedro, incompatibilizou-se com o povo do Reino e com uma parte da sua nobreza por causa de uma mulher, Leonor Teles, com quem se casou, apesar de ela já ser casada.

É certo que na sociedade cristã houve sempre uma reserva em relação à prática do amor sexual. O estado de castidade era considerado por São Paulo superior à união carnal entre homem e mulher, mesmo quando consagrada pelo casamento. Noutras religiões, e nomeadamente entre os Albigenses, houve a mesma atitude, que se exprime também em obras literárias de grande popularidade, como a *Demanda do Santo Graal.* Todavia, as transgressões deste espírito são frequentes e têm por vezes um ar de desafio, mesmo por parte dos que deviam dar o exemplo, como os clérigos.

§ 14. Amor humano e ascese cristã

O contrapolo deste sentimento de amor —a ascese pela castidade— nunca deixou de estar presente no espírito da cristandade. Na geração dos filhos e netos de D. Pedro, esta presença é muito visível.

A família real, na geração seguinte à de D. Pedro, formada por seu filho D. João, por D. Filipa de Lencastre e por seus netos, é apresentada, quer por Zurara, na *Crónica da Tomada de Ceuta,* quer por D. Duarte, no *Leal Conselheiro,* como uma família exemplar e onde nunca se pressente o cheiro de Eros. O mesmo Zurara, no panegírico do infante D. Henrique na *Crónica dos Feitos da Guiné,*

escrito antes da morte do biografado, declara, como se ele tivesse já morrido, que «virgem o comeu a terra». Seja isto verdade ou não, é significativo que o Infante o tenha feito crer ao seu cronista. Seu irmão, o infante D. Fernando, o Infante Santo, possuía esta virtude no mais alto grau, segundo o seu biógrafo Fr. João Álvares: «Não somente foi virgem, mas ainda o foi na alma mui inteiramente» (cap. V). Abstinha-se de viandas e cheiros que pudessem provocar actos luxuriosos.

D. Duarte, no *Leal Conselheiro,* mostra-se muito escrupuloso em questões sexuais. Conta (cap. 19) que, estando doente de «humor merencorico», alguns médicos («físicos») o aconselharam «que bebesse vinho pouco aguado, dormisse com mulher e deixasse grandes cuidados». Mas, diz D. Duarte, estes conselhos «todos desprezei, havendo toda minha esperança no Senhor e em sua mui santa madre»[83].

D. Duarte não apenas se afasta da deleitação sexual (que os médicos lhe aconselharam por razões higiénicas), como expressamente condena o amor-paixão, a que chama «os amores». O que «[...] por eles principalmente se deseja [é] sobre todos ser amado, haver e lograr sempre mui chegada afeição com quem assim ama. E muitas vezes, como cego ou forçado, não cura de seu bem [da pessoa que ama] nem teme o mal. [...] E assim não lhe quer em tal tempo [no tempo do desejo] bem, nem deseja de lho fazer, pois queria seu contrario, se doutra guisa não pudesse seu desejo cumprir»[84]. Ou, por outras palavras, a pessoa que ama nem sempre quer o bem da pessoa amada, pois está disposta a causar-lhe prejuízo para satisfazer o próprio desejo. Em conclusão:

> Os amores, em todo o caso hajamos por duvidosos se tanto crescem que ceguem ou forcem, porque se deixarmos de nos reger por direita razão e bom entender, que valeremos? [...] Convém muito dessa prisão se guardarem os que virtuosamente desejam viver[85].

Esta é a doutrina compatível com a ordem social e com a estabilidade da família que a Igreja sempre ensinou. Mas a doutrina mais interior e mais ascética da Igreja é a doutrina da virgindade ou da perfeita castidade, que é dada como regra aos sacerdotes e aos membros das ordens religiosas, inclusive os das ordens militares.

[83] D. Duarte, *Leal Conselheiro,* ed. por Joseph M. Piel, 1942, cap. 19, p. 71.
[84] Id., *ibid.,* cap. 44, p. 176.
[85] Id., *ibid.,* cap. 44, p. 178.

Como vamos ver, a *Demanda do Santo Graal,* que tem uma mensagem de certo modo esotérica, vai ao extremo quanto a este ponto. Galaaz mereceu alcançar a graça do Santo Graal porque conseguiu preservar a sua virgindade através das suas variadas aventuras cavaleirescas. E essa virtude ressalta tanto mais quanto Galaaz é um filho natural, concebido por Lançarote do Lago graças ao sacrifício da virgindade da filha do rei Pelles. Segundo a *Crónica do Condestabre,* Nun'Álvares «usava muito de ouvir e ler livros de estórias; especialmente usava mais ler a estória de Galaaz em que se continha a suma da Távola Redonda; e porque em ela achava que, por virtude de virgindade que em ele houve e em que perseverou, Galaaz acabara grandes e notáveis feitos que outros não puderam acabar. E ele desejava muito de o parecer [de se parecer com ele] em alguma guisa, e muitas vezes em si cuidava de ser virgem, se a Deus prouvesse. E por isto ele era mui afastado do que lhe seu pai falara em jeito de casamento»[86].

O jovem Nun'Álvares já se parecia com o herói da estória em ser filho bastardo, como aliás o eram os seus 19 ou 20 irmãos, que o pai, prior da Ordem do Hospital, e portanto canonicamente impedido de manter relações conjugais, tivera de diversas mulheres. Mas não lhe foi dado satisfazer o seu desejo de emparelhar com Galaaz na virtude da virgindade, porque o velho prior, de quem ele era um dos últimos rebentos, fez pressão para o casar com uma rica herdeira de Entre Douro e Minho, de quem Nun'Álvares teve uma filha, que veio a ser a primeira duquesa de Bragança. Apesar deste casamento, diz a citada crónica:

> O Condestabre foi mui casto de vontade e ainda de feito, porque ele com outra mulher nunca dormiu senão com a sua, embora casasse muito mancebo e sua mulher bem manceba e assaz de bem parecente mulher. E ainda com sua mulher, depois que ele veio ao trintário [exéquias do trigésimo dia após o falecimento] de el-rei D. Fernando [...] nunca depois com ela dormiu, e isto com grande pena, por ser homem novo, mas tudo havia por bem e grande prazer por servir a Deus[87].

Nun'Álvares é o mais célebre exemplo deste ideal ascético entre os cavaleiros da sua época. Mas não é o único. Zurara, o cronista da

[86] «Crónica do Condestabre de Portugal», in *Chronica do Infante Santo D. Fernando e Outros Subsídios para o Estudo da História da Literatura Portuguesa,* por Mendes dos Remédios, 1911, Coimbra, cap. 4, p. 9.
[87] Id., *ibid.,* cap. 80, p. 206.

nobreza e seus ideais, aponta na *Crónica de D. Duarte de Meneses* um cavaleiro chamado Airas da Silva, que morreu em combate «e foi achado que morreu virgem e com um sedenho cinto a carom de carne [...] eu creio piedosamente que ele seja contado na companhia dos mártires bem aventurados»[88]. Zurara parece especialmente preocupado com este problema, pois, como vimos, é ele também que fala da suposta virgindade do infante D. Henrique.

Na corte portuguesa, o valor da castidade, ou a sua afectação, perdura durante toda a dinastia de Avis. Rui de Pina diz de D. Afonso V que foi «de mui louvada continência, porque havendo não mais de 23 anos ao tempo que a Rainha sua mulher faleceu [...] foi depois acerca de mulheres muito abstinente, ao menos cauto»[89], alusão ao dito latino: *Si non castes, tamen caute.*

O último representante desta linhagem espiritual será D. Sebastião, «o Nun'Álvares póstumo», como disse Oliveira Martins, e que Camões censurará por preferir a companhia da «bela forma humana» à caça do javali. Esse é de crer que enterrasse a virgindade nos campos de Alcácer Quibir.

Em que medida a influência dos Templários metamorfoseados em cavaleiros da Ordem de Cristo contribuiu para este ideal no tempo dos primeiros reis de Avis? Deixamos a pergunta à espera de resposta.

§ 15. As origens modernas do romance

A palavra portuguesa «romance», no sentido que tomou no século XIX e conservou até hoje, é um galicismo semântico. Anteriormente, «romance» significava na Espanha estória em verso, rimada na língua vulgar. O falar românico do povo usado nessas estórias contrapunha-se ao falar latino dos clérigos. Mas esta palavra adquiriu em Portugal o sentido de narrativa de ficção em prosa, por influência do francês *roman.* O antigo significado não desapareceu. Só que passou a haver duas palavras homónimas. Para evitar equívocos designamos o *romance* rimado pela palavra «rimance» e reservamos a sua variante para a ficção em prosa, como já explicámos em obra anterior. Nos séculos XVI e XVII, o nome que se dava em português e castelhano às estórias em prosa de amor, aventuras e semelhantes era o de «novelas», nome de origem italiana. Este significado da palavra ainda hoje subsiste em castelhano.

[88] Zurara, *Crónica do Conde D. Duarte de Meneses,* ed. por Larry King, 1978, p. 262.

[89] Rui de Pina, *Chronica d'El-Rei D. Affonso V,* ed. por José Saraiva, 1901, cap. 213, pp. 151-152.

A novela é um género em prosa, mas tem origem em narrativas jogralescas que eram versificadas e cantadas. Vimos em obra anterior que o repertório jogralesco era muito vasto e procurava corresponder a curiosidades diversamente orientadas.

Quando, no século XII, aumentou o número de pessoas alfabetizadas, as estórias dos jograis foram postas em verso escrito para leitura, como é o caso de várias narrativas de Chrétien de Troyes, compostas no século XII. O verso narrativo é ainda um atestado de oralidade. O livro não se destinava só aos leitores, mas também aos ouvintes, que assistiam em grupos à sua leitura em voz alta.

Daí que a prosa tenha herdado desses poemas narrativos as interpelações aos ouvintes, exclamações, perguntas supostas de quem ouve, tanto mais que a prosa também era declamada em assembleias. Exemplos extraídos da versão portuguesa da *Demanda do Santo Graal:*

> Que vos direi?
>
> E sabei que se vós estivésseis naquele tanto ouvir, que veríeis chorar muitos homens bons e muitos bons cavaleiros.
>
> E se alguém me perguntar porque em sonho fazia tal dó, eu lho direi: que isto foi uma grande visão que viu, e direi-vos qual [...]

Na prosa histórica de Fernão Lopes e, já no século XVI, na *Menina e Moça* há ainda profundas marcas de oralidade.

Os poemas narrativos, como os de Chrétien de Troyes, inspiraram textos em prosa, e assim nasceu a novela. A novela contém a informação do poema, mas perde muito da sua forma artística.

Os temas de que tratava Chrétien de Troyes no século XII constelavam-se em grande parte à volta do rei Artur e dos seus cavaleiros, que se reuniam ritualmente em torno de uma mesa redonda. No princípio do século seguinte, Robert de Boron, na *Estoire du Graal,* reuniu os temas dispersos de Chrétien e acrescentou a esse fundo elementos da lenda cristã transmitidos por evangelhos apócrifos. Na sua pena, a estória arturiana começou a ter um novo sentido de conjunto. Robert de Boron escrevia em verso, mas um seu sucessor escreveu novamente a estória toda em prosa, que os leitores seus contemporâneos atribuíram erradamente ao primeiro Boron. A estória em prosa do Pseudoboron ficou sendo a grande compilação da «matière de Bretagne» em torno de um núcleo central.

Escrevia um poeta francês do século XII, referindo-se às estórias que se ouviam no seu tempo:

> Ne sont que trois matières à nul homme entendant
> De France, de Bretaigne et de Rome la grant.

Estes versos são um resumo feliz, embora incompleto, do fundo europeu de ficções e mitos: «France», isto é, as canções de gesta em torno de Carlos Magno e dos doze pares de França, que têm uma origem germânica (franca); «Rome», isto é, as estórias que, através dos livros da antiguidade e seus intermediários, chegaram, como vimos, aos jograis; «Bretaigne», as que se constelavam em torno do rei Artur, que foi o último chefe dos Celtas, vencido pelos Saxões no século V. Estas três *matières* correspondem aos três fundos étnicos que nos últimos três mil anos cobriram o chão da Europa: os Germanos, os Latinos e os Celtas, várias vezes vencidos, mas nunca completamente extirpados.

§ 16. A matéria de Bretanha

A matéria de Bretanha envolve-nos num mundo encantado de mar, floresta e nevoeiro, de fadas, filtros mágicos e metamorfoses. É uma atmosfera onírica, que contrasta com o realismo da matéria germânica *(Niebelungos,* sagas, *Chanson de Roland, Cantar de Mio Cid)* ou dos poemas homéricos. O amor de homem e mulher tem na matéria céltica uma importância que nunca tivera noutras literaturas, como o mostra a estória de Tristão e Isolda, que é a mais forte estória de amor de todos os tempos.

Os temas célticos —como o do feiticeiro Merlim, que acompanha a infância do rei Artur; a espada cravada na pedra, que será arrancada pelo homem providencial; Lançarote, filho da Dama do Lago, o cavaleiro mais forte do mundo, que amará a mulher mais bela do mundo, a rainha Genebra, mulher do rei Artur, etc.— cruzam-se, por um lado, com os dos trovadores e, por outro, com temas cristãos. Lançarote, tendo sido protagonista de um amor fatal e involuntário, como Tristão, tornar-se-á um exemplo do amor trovadoresco, como Amadis. Os temas cristãos contribuem com um personagem que a matéria de Bretanha, na sua primeira fase, não conhecia, José de Arimateia, arrancado às páginas do Evangelho apócrifo de Nicodemus (século V) e talvez a outros.

É com José de Arimateia que vem o tema da escudela, ou vaso, ou graal, onde este santo homem recolheu o sangue de Cristo crucificado e também o da lança com que Longinos golpeou o corpo do Salvador, a lança donde goteja o sangue.

Com a entrada destes temas, o significado da estória modifica-se de versão para versão. Tendo começado por ser um ciclo de aventuras cavaleirescas de homens de guerra perdidos na floresta, na ausência do seu rei, que jaz adormecido na ilha dos mortos, tornou-se pouco a pouco uma busca incessante, através de perigos e de provas, de um graal perdido, que no momento do encontro se revela ser a passagem à vida mais perfeita a que tende a existência terrestre.

§ 17. O ciclo do Santo Graal

A estória do rei Artur foi conhecida em Portugal na sua versão em prosa atribuída a Roberto de Boron, que consta, como já foi dito, de três partes: 1) Estória de José de Arimateia; 2) Estória de Merlim; 3) Demanda do Santo Graal. Tudo nos leva a crer que o ciclo completo foi conhecido em França pelos acompanhantes do infante D. Afonso (filho de D. Afonso II) e que um português o traduziu em primeira mão para uma língua hispânica. O português antecipa-se ao castelhano. Assistimos à estória do Graal antes do seu desaparecimento, que deu origem às buscas dos cavaleiros do rei Artur. José recolheu num vaso, ou graal, o sangue das chagas de Cristo crucificado e foi posto na prisão pelos Judeus. Ali permaneceu durante trinta e seis anos, até que Vespasiano, o imperador de Roma, veio conquistar Jerusalém e se converteu à fé cristã. Liberto, José reúne uma pequena comunidade de cristãos pobres que se agrupa à volta de uma arca dentro da qual está guardado e escondido o Santo Graal, como outrora a Arca da Aliança era guardada e protegida pelos companheiros de Moisés. Com esta comunidade de pobres chega José ao Paço Espiritual, assim chamado por Daniel quando Nabucodonosor o prendeu. José trazia consigo um filho ainda menino chamado Josefes, e foi esse menino que Deus pessoalmente consagrou sacerdote e bispo, dizendo:

> — [...] e tu serás após mim o maior bispo de meus novos cristãos e outrossi como o meu servo Moisés era aguardador e trazedor dos filhos de Israel por o poder que lhe eu dera, bem outrossi

serás guardador deste novo povo, ca eles aprenderão de ti e da tua boca como me devem servir e como devem guardar a nova lei e como devem crer a nova fé [*Josep Abarimatia,* p. 116].

A comunidade dos pobres guiada por José e por Josefes, com a Arca, atravessa terras e mares no meio de aventuras e maravilhas, até chegar à Inglaterra, que é a «terra prometida». Os Ingleses são convertidos à nova fé pela pregação ou pela guerra. Nos lugares áridos e desertos, os seguidores de José são alimentados com a presença do Santo Graal, como outrora os Israelitas o eram pelo maná no deserto. A Inglaterra é convertida à «nova fé», mas, após a morte de José e de Josefes, os homens perdem-se do Graal, que fica encerrado num castelo da Escócia, em Corbenic, à guarda do Rei-Pescador, descendente de um dos companheiros de José. O mesmo José tivera, por ordem de Deus, um filho chamado Galaat, e é um descendente deste que, entrando na câmara onde vive o Rei-Pescador, inaugurará os tempos novos:

[...] ali serão as grandes maravilhas descobertas e as cousas terreais se tornarão celestiais [*Josep Abarimatia,* p. 160].

Esta é em breve a substância da primeira parte da estória do Santo Graal, segundo o texto ou cópia assinada por «João Sanches, mestre-escola de Astorga», e datado de 1314. O texto apresenta-se como cópia de um original devido a João Vivas, ou Bibas, que, por sua vez, teria traduzido do francês um texto de Robert de Boron, que teria traduzido do latim o livro, ditado pelo próprio Deus a um ermitão, aparecendo-lhe entre trovões e relâmpagos, na noite de quinta para sexta-feira da Paixão. Quem quer que inventou o livro, apresenta-o como obra sagrada que reproduz a própria palavra de Deus[90].

Na última página da obra lemos o seguinte:

E saibam todos aqueles que esta estória ouvirem que esta estória era juntada com a de Merlim na qual é o começamento da Mesa Redonda e a nascença de Artur e começamento das aventuras. Mas por para nosso livro não ser mui grande repartimo-lo cada um em sua parte, porque cada um por si serão melhores de trazer.

Esta indicação mostra que em começo do século XIV existia em Portugal a tradução completa do ciclo do Graal, isto é: um *José de Arimateia,* um *Merlim* (com o nascimento do rei Artur); existia também a *Demanda do Santo Graal,* pois a cópia do século XV foi feita sobre um texto anterior. E mostra ainda que o livro era muito lido, transportado de um lado para o outro, razão por que se justificava a sua repartição em volumes mais leves e portáteis.

Esta difusão dá-se em toda a Espanha, pois também existem versões trecentistas em castelhano; o Prof. Rodrigues Lapa, examinando umas e outras na *Demanda do Santo Graal,* concluiu que a versão castelhana dessa obra foi feita sobre a portuguesa, que pode ser ainda dos fins do século XIII[91].

Na *Demanda do Santo Graal*[92] assistimos ao cumprimento das profecias que lemos no *Josep Abarimatia.* Estamos na corte do rei Artur, durante a festa do Pentecostes (dia em que o Espírito Santo desceu como fogo sobre os apóstolos). Todos esperam o cavaleiro, que virá sentar-se à Mesa Redonda na «cadeira perigosa», onde nunca ninguém se sentara: uma inscrição que apareceu então na cadeira marcava para aquele dia a chegada do seu ocupante.

Rei Artur, que prezava o seu nome de Rei Aventuroso, nunca se sentava à mesa sem que antes tivesse sucedido alguma estranha aventura. Naquele dia foi uma pedra que apareceu flutuando sobre o mar como madeira, trazendo cravada uma espada, cuja bainha vinha pelo ar. Só o melhor cavaleiro do mundo seria capaz de a retirar, segundo uma inscrição. Mas nenhum dos presentes o conseguiu, nem mesmo Lançarote do Lago, que todos julgavam a flor dos cavaleiros.

Quando afinal se sentam à mesa, olhando todos para a cadeira perigosa e conversando sobre as letras que nela tinham aparecido, fecharam-se, sem se saber como, as portas do paço. Um raio de sol miraculoso ficou a alumiar os cavaleiros, que entretanto tinham perdido a fala e se entreolhavam espantados. E eis que Galaaz entrou, tão miraculosamente como o raio de sol, sem abrir portas nem janelas. Atrás dele um ermitão abriu a porta, entrou e disse:

— Rei Artur, eu te trago o cavaleiro desejado, aquele que vem da alta estirpe do rei David e de José de Arimateia, por quem as maravilhas desta terra e das outras serão excedidas.

[90] *The Portuguese book of Joseph of Arimathea,* edição paleográfica, de Henry Hare Carter, Valência, 1967.

[91] A precedência da redacção portuguesa foi confirmada pelos estudos do Prof. Ivo de Castro; cf. nomeadamente *Sobre a Data da Introdução na Península Ibérica do Ciclo Arturiano da Post-Vulgata,* sep. do *Boletim de Filologia,* t. XXVIII, 1983.

[92] *A Demanda do Santo Graal,* ed. por Augusto Magne, Rio de Janeiro, 3 vols., 1944.

E Galaaz sentou-se na cadeira perigosa.

Rei Artur levou-o depois à praia, onde ele tomou e cingiu a espada que aparecera no mar.

Os cavaleiros da Mesa Redonda achavam-se, enfim, pela primeira vez reunidos em número completo. O último a chegar foi Tristão, numa corrida, porque o tinham demorado os encantos da rainha Isolda.

Quando, à noite, tinham acabado de se sentar para a ceia, um trovão espantoso abalou o paço, que parecia ruir. As luzes apagaram-se, mas uma claridade entrou muito mais clara. Todos se sentiram cheios da graça do Espírito Santo. Estavam outra vez sem fala e olhavam uns para os outros maravilhados, porque se viam incomparavelmente mais formosos do que antes eram.

E, estando nisto, entrou no paço o Santo Graal: vinha coberto de veludo branco, pelo ar, como transportado por mão invisível. Espalhava um perfume como se tivesse todas as especiarias do mundo reunidas. Percorreu as mesas e cada cavaleiro recebeu o manjar que desejava em seu coração. Quando todos foram fartos, saiu sem que ninguém pudesse dizer por onde nem para onde.

Naquela mesma noite, ao levantarem-se da mesa, todos os cavaleiros juraram partir e não repousar enquanto não voltassem a gozar da incomparável presença do Santo Graal. Cheio de desgosto e de funestos pressentimentos, o rei Artur acompanhou os seus cavaleiros até à floresta, onde eles se internaram, dispersando-se.

A floresta interminável e enfeitiçada é, depois, o teatro das façanhas dos cavaleiros, submetidos a múltiplas provas, de que se saem melhor ou pior.

O diabo em pessoa, sob a figura de uma donzela formosíssima e desamparada no ermo, tentou com a chave da piedade entrar no castelo da virgindade de Perceval. Mas uma voz desce do Céu e a visão dissipa-se ao sinal da Cruz que faz o cavaleiro. Boorz de Gaunes é também amparado na cruel prova que defronta: seu irmão Leonel, perseguido, e uma donzela raptada, correndo em direcções opostas, imploram a sua ajuda. Boorz, perplexo, resolve defender primeiramente a donzela, rezando a Deus que não deixe entretanto morrer Leonel. Salvo milagrosamente e enfurecido, Leonel quis matar o irmão quando este lhe apareceu. Boorz recusa bater-se com ele e deixa morrer um ermitão e um cavaleiro da Mesa Redonda que vieram defendê-lo. Quando, por fim, está prestes a ser morto, levanta a espada, mas uma chama desce entre eles, enquanto uma voz vem do Céu: «— Não o firas, que o matarás!»

Outros cavaleiros são menos felizes no resultado das provas. Erec, o cavaleiro que não mente, foi levado por uma donzela a jurar que satisfaria um pedido que ela havia de lhe apresentar oportunamente. É conduzido a um castelo onde tem a alegria de rever uma irmã e salvá-la da opressão de um cruel senhor. A donzela apresenta então o seu pedido: que Erec degole essa irmã querida. E Erec, chorando desesperadamente, fechando o coração às súplicas da irmã, cumpre a promessa, para não ser perjuro. Pouco tempo depois, a morte veio libertá-lo da aflição em que caiu.

Desastrado é igualmente o destino de Galvão, o sobrinho do rei Artur. Antes de partir para a Demanda, como prenunciara uma donzela, matou por suas mãos grande número de cavaleiros da Mesa Redonda, quase sempre sem os reconhecer. Em certos casos é uma fúria pecaminosa, mas na maior parte das vezes é o simples acaso que o leva a este resultado.

Entre todos os cavaleiros, pela virtude e pela graça que o acompanha, brilha Galaaz. Como homem de armas não tem par: é capaz de vencer um exército e nenhum cavaleiro resiste ao seu primeiro toque. Apesar disso, desdenha os feitos de armas, recusa as justas que lhe oferecem quando são simples provas de força entre cavaleiros, sem mesmo se importar de passar por cobarde. Leva uma áspera vida de penitência, com uma estamenha grosseira sobre a pele, e guarda como um tesouro precioso a sua virgindade.

Galaaz é inumanamente perfeito. Desempenha sem uma hesitação o seu papel num plano providencial. Filho bastardo de Lançarote e neto do rei Peles, o Rei-Pescador do castelo de Corbenic, onde está o Santo Graal desde o tempo de José de Arimateia, antepassado de Peles, é, como Jesus Cristo, da linhagem de David. A espada foi-lhe trazida, por sobre o mar, numa pedra; o escudo estava guardado para ele desde Josefes, o santo bispo filho de José de Arimateia; um cendal branco recoberto de uma cruz do sangue sempre fresco do mesmo Josefes dá-lhe uma virtude mágica. Desde séculos, encantamentos aguardam que Galaaz os desfaça. O rei Salomão soube, por revelação de Deus, que um seu descendente descobriria o segredo do Santo Graal e mandou construir para ele uma nau onde pôs uma cama feita da Árvore da Vida do Paraíso. Sobre a cama colocou uma espada destinada a Galaaz, a espada da estranha cinta. A nau de Salomão aguardará o predestinado para o conduzir, através dos mares, a novas aventuras.

O papel providencial de Galaaz é claramente definido por um ermitão, que compara a sua vinda com a vinda de Cristo:

E por isto deve homem ensinar vossa vinda como a de Jesus Cristo, quanto em semelhança, que não por alteza [esta restrição não será uma interpolação cautelosa?]. E, assim como os profetas, muito tempo antes da vinda de Jesus Cristo, profetizaram a sua vinda e que ele livraria o povo dos sofrimentos do Inferno, bem assim profetizaram os santos ermitães e também muitos homens bons a vossa vinda muito tempo antes que vós viésseis.

Intermináveis como a floresta são as aventuras que os cavaleiros lá encontram: combates inumeráveis, castelos de tiranos opressores, fontes mágicas onde só os castos conservam as forças, etc. A mais estranha é a da «besta ladradora», bicho com pés de veado, cauda de leão, corpo de leopardo, cabeça de serpente, bramindo como toda uma matilha de cães; fora gerada por uma donzela em coito com o Diabo. É afinal encurralada e morta por Perceval, Galaaz e Palamades.

Os cavaleiros nem sempre atinam com o sentido das aventuras que lhes ocorrem; mas de cada recanto da floresta surde um ermitão, geralmente um antigo cavaleiro retirado à vida solitária, mais familiarizado com as coisas espirituais, que explica o significado de cada aventura ou maravilha.

O Santo Graal continuava guardado no castelo de Corbenic, que se tornava invisível àqueles que Deus não queria que lá chegassem. Ali, o velho rei Peles, há muitos anos tolhido com o golpe sempre a sangrar que lhe fez nas duas coxas o «cavaleiro das duas espadas», vive na própria câmara do Santo Graal, alimentando-se da graça dele. Dos cento e cinquenta cavaleiros da Mesa Redonda apenas doze conseguem chegar ao castelo de Corbenic. Galaaz entra na câmara do Graal: vê sobre uma mesa de prata o santo vaso e por cima deste, escorrendo sangue, a lança com que Jesus fora ferido na Cruz. Obedecendo a uma voz do Céu, toma o vaso nas mãos e derrama três gotas do sangue divino sobre as coxas do rei, que logo sararam.

À noite, a voz do Céu chama os doze cavaleiros à câmara do Santo Graal. Sobre a mesa de prata encontram eles um homem vestido de branco, de rosto tão resplandecente que olhos mortais o não podiam fitar. Enquanto o próprio Deus lhes distribuía a comunhão, uma alegria celestial apodera-se dos cavaleiros. Uns para os outros louvam o bom manjar, não terreal, mas celestial, que os enche de «alegria e prazer e graça espiritual».

A partir deste dia nunca mais o Santo Graal foi visto em Inglaterra. Logo começou para este reino uma era de desastres e perdição.

Entretanto, Galaaz, com Perceval e Boorz, são conduzidos à barca de Salomão, dentro da qual o Graal os esperava e com ele são levados numa longa viagem para Sarraz, onde está o Paço Espiritual. Josefes, filho de José de Arimateia, que foi o primeiro bispo, sagrado pelo próprio Deus, celebra missa acolitado pelos anjos, não corporalmente, porque há muito subiu à vida perdurável, mas espiritualmente, de maneira só visível aos três cavaleiros que foram admitidos à graça permanente do Graal. Durante esta missa, Galaaz viu de novo o santo vaso descoberto — «viu abertamente o que língua mortal não poderia dizer, nem coração pensar». E logo rogou a Deus que, no meio daquela alegria em que estava, o levasse desta vida terrena à vida celestial. Ajoelhado, o corpo caiu-lhe por terra, enquanto a alma lhe saía levada pelos anjos com grande alegria. Depois, uma mão baixou do Céu e levou o Santo Graal.

Perceval sobreviveu ainda um ano numa ermida. Boorz, mortos os companheiros, regressou ao reino de Logres, onde só encontrou a devastação e a morte.

Lutas exterminadoras aniquilam o reino do rei Artur. Lutas, primeiro, entre o rei e o seu melhor vassalo, Lançarote, por se terem descoberto os amores deste com a rainha. Aqui morrem alguns dos melhores cavaleiros da Mesa Redonda, longamente, dolorosamente chorados pelo rei Artur e por toda a sua corte, num pranto prodigioso. Depois, durante uma expedição que o rei Artur empreende contra o imperador de Roma, é seu sobrinho Morderet, regente do reino na sua ausência, quem o atraiçoa para lhe roubar o trono e a mulher. A batalha converteu-se numa carnificina, de que só quatro cavaleiros escaparam, entre eles, ferido, o rei Artur.

Rei Artur, ferido de morte, encaminhou-se para o mar e ficou sozinho na praia. Assim como a sua vida fora toda em aventura, quis que de sua morte ninguém soubesse ao certo a verdade. Mas um companheiro que o espreitou de longe viu chegar uma barca com fadas, onde o rei se meteu com armas e cavalo. O que depois foi feito da barca e do rei Artur ninguém o soube.

A *Demanda* e o *Josep Abarimatia* são peças do mesmo ciclo a que pertencia também o *Merlim*, como já vimos. As proezas de Galaaz são anunciadas no *Josep Abarimatia*. O «povo» de José parte do Paço Espiritual, em Sarraz, aonde regressa Galaaz; a nau de Salomão, reservada para o Eleito, «que dará cima às aventuras», figura nas duas partes, etc. E toda esta fábula é, no conjunto e nos pormenores, uma construção simbólica. A sua estrutura geral representa uma ideia muito definida; e as diversas partes que a compõem

correspondem, por sua vez, a ideias parcelares componentes do todo. É um simbolismo que se poderia com propriedade chamar geométrico, que nos lembra o simbolismo também preciso das catedrais góticas, em que a planta da construção, o número de naves, de colunas, de portas, de arquivoltas, etc., têm um significado simbólico definido pelos teólogos.

Este rigor na construção não é perfeito. Há nela certas incoerências que devem interpretar-se como vestígios de versões anteriores da mesma «matéria», que teve sucessivas fases.

§ 18. Qual era o simbolismo da *Demanda?*

Tal como figura na versão em prosa do Pseudoboron, o ciclo do Graal, segundo observa o P.e Pierre David num estudo penetrante[93], tem três raízes tradicionais. Primeiramente, como já vimos, o tema bretão de Artur e de Merlim: Artur é o herói celta já referido por Geoffroi de Monmouth *(Historia Regum Britanniae)* e por Wace (poema *Brut*) na primeira metade do século XII. Os primeiros traços desta lenda encontram-se num historiador do século IX, Nénio. Em segundo lugar, o tema de Lançarote do Lago, que também radica na mitologia céltica. Lançarote, criado por uma fada das águas, é o libertador de uma rainha raptada pelo rei do mundo dos mortos. Em terceiro lugar, o mito cristão do Graal, que é o desenvolvimento de livros apócrifos do Novo Testamento. O vaso em que José de Arimateia recolheu o sangue de Cristo e a lança de Longinos com que Cristo foi ferido na Cruz eram relíquias conservadas em vários santuários. Os desenvolvimentos mais ou menos romanescos do que sucedeu logo após a morte de Jesus, a intervenção de José de Arimateia e a vingança que sofreram os Judeus em consequência do deicídio são desenvolvidos no Evangelho apócrifo de Nicodemus (século V) e noutro texto mais recente, denominado *A Vingança do Salvador*.

O ciclo do Graal resulta pois da tradição céltica e arturiana integrada e organizada dentro de uma especulação cristã.

Mas a estas deve acrescentar-se uma quarta fonte: a do lirismo trovadoresco. Os heróis das estórias, como Lançarote ou Tristão, parecem por vezes a exemplificação do amador ideal tal como o concebiam os trovadores.

[93] Pierre David, *Sentiers dans la forêt du Saint Graal*, Coimbra, 1945.

Neste processo de integração é possível distinguir fases ou versões sucessivas em que o carácter ascético e o significado religioso do herói se vai tornando cada vez mais acusado, até culminar na figura de Galaaz, herói virgem que realizará o desígnio messiânico e redentor esperado desde o tempo de José. A versão em prosa erradamente atribuída a R. Boron, donde foi traduzido o texto português do *Josep Abarimatia* e da *Demanda do Santo Graal*, pertence a esta última fase, designada por P. David como a do «Paço Espiritual».

O plano e o simbolismo da versão chamada o Paço Espiritual são, à primeira vista, muito claros: representa ela as provações através das quais o cristão tem de merecer a vida celestial. A floresta cheia de ciladas e tentações é o mundo; os cavaleiros são as almas. Muitos são os chamados e poucos os escolhidos, de acordo com a frase evangélica.

O autor ensina uma doutrina moral, que se caracteriza por uma posição em face dos ideais de cavalaria, ou, mais exactamente, os da classe guerreira e os da vida de corte. Condena a cavalaria pela cavalaria, o orgulho militar dos homens de armas, os combates que não têm outra função senão serem provas de força. Antepõe a humildade de Galaaz à arrogância dos cavaleiros ferrabrazes. As armas devem servir unicamente para a defesa pessoal, para a protecção dos oprimidos e para apoiar o rei Artur contra a agressão dos seus inimigos. Acima dos cavaleiros estão os monges eremitas, que lhes explicam os símbolos e as visões.

É condenada pela base a galantaria cortesã. O amor é considerado pecaminoso, principalmente o amor cortês, tal como o concebiam os trovadores provençais. Galaaz e Perceval são virgens; Boorz só uma vez possuiu uma mulher, mas sem culpa, porque esta o enfeitiçou com uma beberagem. Lançarote, com ser o melhor cavaleiro do mundo, é repelido da câmara do Graal, devido às suas relações adulterinas com a rainha Genebra. Neste personagem resume-se a condenação de toda a literatura amorosa de inspiração provençal ou bretã. As mulheres são agentes ou personificações do Diabo.

Descobre-se, por outro lado, através da trama da obra, um pensamento teológico muito definido e radical acerca do livre arbítrio e da Graça. Desde o princípio da demanda que estão escolhidos os que merecerão a graça do Graal. O caso de Galaaz é frisante, como o de Galvão, cuja sorte conhecemos antecipadamente por profecia de uma donzela. Os escolhidos são detidos à beira das tentações pela intervenção directa de Deus: não fosse essa intervenção, Perceval teria perdido a virgindade e Boorz teria assassinado o irmão. Mas Deus só

ampara os que, no segredo da sua sabedoria, destinou ao gozo celestial; por isso vemos sucumbir, sem culpa, num crime inevitável e irremediável, o bom cavaleiro Erec. Parece que o autor pretende sublinhar que o esforço humano é inútil para sozinho alcançar a graça de Deus.

Mas para lá deste simbolismo declarado, um pensamento mais escondido, uma alegoria mais secreta, transparecem na efabulação do romance.

José é o condutor de um novo povo e vem pregar uma nova fé. Aparece expressamente como um novo Moisés fundador de nova lei. Essa lei é a verdadeira lei cristã, com os seus dogmas fundamentais: a Santa Trindade, a encarnação de Deus, o culto da Virgem, etc. Mas, segundo a nossa versão, Josefes, filho de José de Arimateia, foi o primeiro bispo, sagrado directamente por Deus; e é ele quem reza a missa no Paço Espiritual, onde continua espiritualmente o seu sacerdócio. Tal concepção parece relegar para segundo plano São Pedro, e portanto o bispo de Roma, seu sucessor. Confirma esta interpretação o facto de São Pedro desempenhar uma função subalterna em todo o ciclo a que pertence a *Demanda* portuguesa. Ele recebe do Céu (na *História de José de Arimateia*) uma carta fechada que há-de guardar até à vinda do eleito, o qual lhe desvendará o sentido.

Esta substituição da autoridade de Roma, notada pelo investigador francês Pierre David, é acompanhada na versão portuguesa pela anteposição do sacerdócio da virtude ao sacerdócio ordenado e oficial: um velho ermitão pede a bênção a Perceval e, como este se recuse a esse acto da competência dos clérigos, o ermitão responde-lhe:

> — Ai, Perceval, antes eu queria a tua bênção que a de quantos prelados hoje eu sei, porque tu és bom homem para com Deus, e mais santa cousa do que tu cuidas.

Uma espécie de sacerdócio laico, mais perfeito que o clerical, parece estar no pensamento de quem escreveu este texto. O que implica a rejeição da autoridade de Roma.

O sacerdócio de Josefes é um ponto essencial do *José de Arimateia* e da *Demanda* e envolve uma afirmação de tal modo grave que não pode supor-se como simples ficção novelesca. Igualmente grave é a comparação de Galaaz com Jesus Cristo.

Por outro lado, o autor e tradutores da história completa do Santo Graal mostram-se convencidos de que o texto original desta se encontra num livro em latim escrito pelo próprio Cristo. Esse livro é a estória que a tradução portuguesa cita a cada passo. O tradutor português refere-se expressamente a este original em latim que Robert de Boron (o suposto autor da «tradução» francesa donde deriva a portuguesa) não ousou traduzir integralmente por conter «puridades da Santa Igreja» que não convém que sejam conhecidas de homem leigo. Receia, além disso, Robert de Boron que os homens ignorantes, conhecendo a «verdadeira história» em latim, «caiam em erro e menosprezo da fé», o que poderia levar à proibição do livro (coisa que ele de modo nenhum quereria) e a que ele próprio fosse culpado pela Santa Igreja. Por estas razões, passando por alto certa questão delicada, o narrador remete para o livro em latim, que «vos fará entender e saber inteiramente as maravilhas do Santo Graal». Deste arrazoado parece concluir-se que o tradutor português estava convencido de que divulgava uma doutrina secreta que a Igreja podia não aprovar.

Qual era esta doutrina? Qualquer que seja, o autor rodeou-se de cautelas para não ser facilmente identificada.

O investigador francês mencionado assinalou como traço dominante desta obra o messianismo. Galaaz, o novo Cristo, é o Messias que virá revelar as maravilhas do Santo Graal, até agora escondidas. Dir-se-ia que é portador de uma nova revelação. Ora precisamente uma nova revelação é prometida em fins do século XII pelos discípulos do abade Joaquim de Fiore. Seguir-se-ia ela à do Novo Testamento, como este se seguiu ao Antigo e como a lei de Cristo sucedeu à lei de Moisés. A lei de Moisés fora a época do Pai; a de Cristo fora a do Filho; está para vir a época do Espírito Santo, a época definitiva do Evangelho Eterno, em que se rasgará por fim o véu carnal e mundano que ainda encobre a Verdade. A Igreja de Cristo será então substituída por outra Igreja mais perfeita e os sacramentos, que agora os homens apenas conhecem sob uma rude aparência, serão revelados na sua verdade espiritual.

Estas teses foram adoptadas pela fracção dos Franciscanos que se separou do grosso da Ordem por estar em desacordo com o desvio que esta sofreu em relação ao exemplo e à doutrina dos fundadores. Para esses, o papa, a quem declaram herético em 1324, e a igreja oficial deixaram de ser os verdadeiros representantes de Cristo e do povo cristão.

Será esta nova revelação a época de maravilhas que há-de ser inaugurada por Galaaz? E será esta Igreja mais perfeita e puramente espiritual representada por Josefes, o bispo sagrado directamente por

Deus, perante quem Pedro é um mero subalterno? Será o Graal a forma visível do Espírito Santo?

Pelo menos é na festa do Espírito Santo que o Graal aparece aos cavaleiros da Mesa Redonda, fazendo baixar sobre eles a sua graça, como outrora, no Pentecostes, sobre os apóstolos.

Quanto à Igreja espiritual, parece estar simbolizada no sacerdócio «espiritual» de Josefes, exercido no Paço Espiritual: Josefes, há séculos falecido, é não já um homem de carne, mas um ser puramente espiritual, só visível àqueles a quem foram abertos os olhos do espírito pela graça do Graal, ou seja do Espírito Santo.

Esta conjectura parece confirmada pelo nome de Galaaz (Galaad em francês). Galaad é um nome bíblico de uma região ocupada pelas tribos de José e considerada «figura» de Jesus Cristo pelos exegetas medievais. Um comentário sobre Jeremias publicado sob o nome suposto de Joaquim de Fiore, em 1244 (primeira impressão: Veneza, 1516), que é um dos textos essenciais do movimento joaquimita, diz:

> Galaad designa os membros espirituais da Igreja que vivem em comum, nos quais reside a doutrina do são conselho.

Foi muito grande em Portugal a voga do ciclo do Graal. Não só se conhecem as traduções ou notícias dos três romances citados —*José de Arimateia, Merlim* e a *Demanda do Santo Graal*—, como ainda a da *Historia de Vespasiano*[94], publicada nos primeiros anos do século XVI. A *Crónica do Condestabre de Portugal,* aparecida em manuscrito em 1433 e impressa em 1526, diz que o jovem Nun'Álvares «usava muito de ouvir e ler livros de estorias, especialmente usava mais ler a estoria de Galaaz em que se continha a soma da Távola Redonda» (cap. IV). E Fernão Lopes conta, na *Crónica de D. João I,* que os guerreiros de D. João I, gracejando, se comparavam a Galaaz, a Tristão, a Lançarote e a outros companheiros da Távola Redonda, dizendo que só faltava ali o bom rei Artur (2.ª parte, cap. 76).

Talvez que esta leitura tivesse impressionado a imaginação dos jovens da segunda metade do século XIV. O cronista de Nun'Álvares sugere que ele queria ser virgem por influência de Galaaz. Vimos que a virgindade é a virtude principal dos heróis da Távola, o que representa uma reacção vigorosa contra o espírito dos trovadores. E acontece que a obsessão da virgindade animou os filhos de D. João I.

[94] Reprodução fac-similada pela Biblioteca Nacional de Lisboa, 1981.

Não será talvez exagerado ver nisto influências da corrente espiritual representada pelos romances do Graal.

E em que medida a tradução e a divulgação dos romances do Santo Graal correspondem a uma corrente espiritual que corria em Portugal nos séculos XIV e XV? Noutro lugar daremos sobre o sentimento religioso alguns elementos para a resposta.

§ 19. Os Franciscanos em Portugal

Vimos já, em obra anterior, a grande expansão que teve em Portugal o movimento franciscano, que se pode considerar uma reacção contra o espírito monástico precedente (representado em Portugal sobretudo pelos Cistercienses) e, de maneira geral, contra a burocratização da hierarquia eclesiástica. Vimos também como o clero reagiu contra a introdução dos Franciscanos, o que se pode explicar episodicamente pela disputa das esmolas dos crentes, mas tem certamente raízes mais fundas. O papa soube reconhecer na Ordem dos Frades Menores um factor de expansão da fé, capaz de dinamizar o povo e de responder a necessidades que não cabiam na estrutura sedimentada dos bispos e nas velhas ordens introvertidas e fechadas nos claustros. Nos séculos XIV e XV, a expansão dos Franciscanos continua a todos os níveis da sociedade. Alguns exemplos o mostram: já D. Dinis fizera seu confessor e em seguida bispo do Porto o franciscano Frei Estêvão (1320)[95] e é conhecido o caso da rainha Santa Isabel, que depois de viúva entra na Ordem Terceira de São Francisco. Era franciscano o confessor de D. João I, Frei Afonso de Alprão. O rei D. Fernando foi enterrado com um hábito franciscano. A rainha D. Filipa de Lencastre teve também um confessor franciscano, inglês, de nome D. Aimaro. Os filhos do régio casal seguiram a tradição: Frei Gil Lobo foi confessor de D. Duarte e de D. Afonso V e colaborador do *Leal Conselheiro.* O infante D. Henrique é um dos dois interlocutores do *Relógio da Fé (Horologium Fidei),* do franciscano Frei André do Prado, diálogo escrito ainda em vida do Infante sobre pontos da fé cristã[96]. O infante D. Fernando, o mártir de Tânger, deixou os seus livros aos franciscanos de Leiria. Frei Afonso Falcão escrevia cartas de consciência para D. Afonso V. Este rei, no fim da vida, foi viver com os frades franciscanos do Convento do Vara-

[95] Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal,* vol. I, p. 289.
[96] Mário Martins, *Estudos de Cultura Portuguesa,* vol. I.

tojo, que teve vários confessores franciscanos. D. João II teve como confessor Frei João da Póvoa, com quem se encerrou para fazer o seu testamento. Este frade presidiu várias vezes aos Franciscanos de Portugal e era conhecido pelo seu rigor na questão da pobreza.

Eram confessores e conselheiros de altas individualidades, mas misturavam-se também com a multidão na rua.

Na guerra civil de 1383-85 encontramo-los a cada passo. No Porto são porta-vozes dos burgueses e em Estremoz estão à cabeça da gente miúda que assalta o castelo[97]; servem de intermediários entre os conspiradores que querem entregar os castelos cercados ao mestre de Avis e as tropas deste[98]; vêmo-los misturados com judeus, participando numa tentativa de atentado contra o rei D. João de Castela, urdida por Leonor Teles[99]. Num motim contra o interdito do papa que proibia o enterro dos mortos na igreja discursa um franciscano[100].

Já anteriormente, no reinado de D. Fernando, se tinham manifestado contra o invasor castelhano. Em Santarém, quando do ataque do rei castelhano ao castelo, os frades de São Francisco exortaram os moradores a resistir e eles próprios se ofereceram para combater; em Lisboa, querendo o mesmo rei aposentar-se no Convento de São Francisco, correram a armar-se, o que obrigou o rei castelhano a desistir do intento[101]. Frei Rodrigo de Sintra pregou o sermão de graças pelo levantamento do cerco de Lisboa; outro franciscano, o sermão pela vitória de Aljubarrota. O sermão de incitamento à conquista de Ceuta e o de acção de graças pela tomada desta cidade foram pregados pelo franciscano Frei João de Xira.

Estes factos são indícios que nos permitem imaginar uma influência a todos os níveis, vasta, profunda e omnipresente.

§ 20. Divisões entre os Franciscanos

Os Franciscanos são um movimento espiritual não só muito vasto, mas também muito vivo e dinâmico e, por isso, constantemente agitado em correntes e contracorrentes. Como também já vimos, São

[97] Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, 1.ª parte.
[98] Id., *ibid.*, 1.ª parte, cap. 81.
[99] Id., *ibid.*, 1.ª parte.
[100] Id., *ibid.*, 1.ª parte.
[101] Frei Manuel da Esperança, *Crónica Seráfica*, e Fernão Lopes, *Crónica de D. Fernando*, cap. 75.

Francisco não tinha querido fundar propriamente uma ordem, mas uma confraria de homens que só estavam unidos pelo mesmo sentimento, cuja principal manifestação exterior era o amor da «santa pobreza». A pobreza franciscana era individual e colectiva e incompatível com a acumulação de dinheiro ou de quaisquer bens a qualquer pretexto. O Franciscano tinha de viver do dia-a-dia, ou fosse do trabalho, ou fosse da esmola. Assim, era impossível acumular capital para construir igrejas e conventos e os Franciscanos da primeira hora abrigavam-se em cabanas ou em paredes arruinadas, constituindo pequenos grupos quase eremíticos capazes de sobreviver sem dinheiro.

Depois da morte de São Francisco (e até já em sua vida), os Franciscanos acham-se perante a impossibilidade de se organizar como ordem (como, por exemplo, os Dominicanos), a não ser que infrinjam as regras deixadas pelo fundador. E Frei Elias, de quem já falámos em obra anterior, ficou personificando para a história esse movimento inicialmente dissidente: para a construção de uma igreja em Assis mandou pôr uma caixa de esmolas no lugar das obras. Mas companheiros de São Francisco, como Frei Leão e outros, indignados, partiram a caixa. Este episódio é como um símbolo e resumo do que se seguiu depois.

O papa —desde Inocêncio III, os papas sempre protegeram os Franciscanos e procuraram moderar os extremos de São Francisco— tentou tornar possível a conciliação entre o espírito dos fundadores e as necessidades práticas dos que queriam estabelecer uma instituição. Já vimos em que consistia o compromisso: as propriedades da Ordem pertenciam à Santa Sé e eram administradas por procuradores do papa, de modo que a Ordem não era formalmente proprietária, mas podia dispor dos fundos de que necessitasse. O testamento de São Francisco, que ordenava o cumprimento integral e sem sofismas da regra da pobreza, foi considerado um documento pessoal, sem valor de estatuto.

Começaram aqui as guerras entre os *zelanti*, ou *zeladores*, e os que viviam em conventos, e por isso chamados *conventuais*. São Boaventura, geral da Ordem, tentou estabelecer um compromisso, a que se ficou chamando a *via media*. A pobreza consistia mais no espírito com que se usavam os bens do que na posse desses bens: era o *usus pauper*. Mas este compromisso não resistiu à morte de São Boaventura e a luta entre as duas correntes agravou-se. Os partidários da pobreza primitiva ficaram-se chamando os *espirituais*. Uma parte deles, os *fraticelli*, liderados por Angelo Clareno, separaram-se da Ordem.

§ 21. Franciscanos e espirituais

A corrente dos joaquimitas, discípulos de Joaquim de Fiore, o monge calabrês do século XII que anunciava uma igreja «espiritual» no fim dos tempos, esperado como próximo, influenciou muitos dos espirituais, a começar por Frei João de Parma, ministro geral antes de São Boaventura. É um franciscano, Gerardo de Borgo San Doninno, quem divulga as (supostas) doutrinas de Joaquim na *Introdução ao Evangelho Eterno,* em 1254, livro condenado pelo papa, mas que teve grande popularidade. Muitos viam na doutrina de São Francisco o *Evangelho Eterno.* Entre os espirituais contavam-se franciscanos de grande prestígio, como Miguel de Cezena, ministro geral da Ordem, e Ubertino de Casale. Ambos saíram ou foram expulsos da Ordem, por não se quererem submeter aos que queriam abolir ou iludir a regra da pobreza, tanto individual como colectiva.

A pobreza franciscana fundamentava-se na imitação de Cristo. Para tirar a razão aos franciscanos «espirituais» e, de uma maneira geral, aos que interpretavam de maneira estrita a regra da pobreza, o papa João XXII decretou que era errada e herética a doutrina segundo a qual Cristo não possuíra bens (1322). O geral Miguel de Cezena acusou o papa de heresia e foi excomungado. Refugiou-se junto de Luís da Baviera, imperador da Alemanha, então em guerra com o papa. Ubertino de Casale, Pedro Olivi e Guilherme de Occam tomaram também o partido do imperador. Assim, os espirituais foram amputados da Igreja como heréticos.

Mas a raiz da disputa permaneceu, porque estava nos próprios textos de São Francisco. Os zeladores *(zelanti)* tiveram continuadores nos observantes, assim chamados porque praticaram uma observação mais estrita da regra que aqueles que viviam em conventos e que ficaram sendo conhecidos como os «conventuais». Os observantes lutaram por se tornar independentes dos conventuais, mas, embora tivessem uma existência separada desde cerca de 1340, só em 1517 se tornaram juridicamente independentes, adquirindo o direito de eleger o seu geral. E dos zeladores separaram-se ainda os «capuchinhos», mais zeladores ainda, que foram reconhecidos pelo papa em 1528.

É natural que estes movimentos espirituais provocassem ondas em Portugal, donde saiu o segundo grande santo franciscano, Santo António, que é, ele próprio, um dos adversários de Frei Elias, esse precursor dos relaxadores, segundo contam as crónicas antigas dos Franciscanos. Mas os historiadores eclesiásticos portugueses não têm

aprofundado este ponto[102] e os historiadores profanos não se ocupam da espiritualidade, porque, para eles, a história se limita à civilização material. No entanto, alguns indícios nos ficaram de que os *fraticelli,* os espirituais e os zeladores agitaram também em Portugal a massa dos Franciscanos.

§ 22. A reforma dos observantes

Há notícia dos primeiros observantes em Portugal cerca de 1392. A província franciscana abrangia então portugueses e galegos numa só unidade, a província de Santiago; e da Galiza partiram os reformadores observantes: Frei Diogo Arias, asturiano, e Frei Gonçalo Marim. De Gonçalo Marim informa-nos Frei Marcos de Lisboa[103] que era senhor de vilas e castelos e teve um desaire em Guimarães durante a guerra de 1385 com Castela, ao mesmo tempo que um desgosto familiar. Fez-se franciscano e morreu no Convento de São Francisco de Viana do Castelo. Era seu devoto D. Afonso, primeiro duque de Bragança, bastardo do mestre de Avis. Quanto a Frei Arias, prosseguiu o caminho até Alenquer, onde os Franciscanos estavam há muito estabelecidos. Diz o mesmo cronista (Frei Marcos de Lisboa) que o rei de Portugal o chamara para reformar o Convento de São Francisco de Alenquer. A reforma planeada pelos novos frades consistia em equiparar os clérigos e os leigos para efeitos de eleição para os cargos de direcção, em vender as pratas da casa e em armazenar uma luxuosa cruz de prata usada nas procissões[104]. Mas aos reformadores deparou-se a hostilidade dos frades instalados no Convento. Frei João Arias teve, por isso, de fundar um novo convento no sítio da Carnota, em terras doadas pelo rei. Passava-se isto em 1408. O mesmo rei, voltando de Ceuta, contemplou o novo convento da Carnota com doze colunas de pedra que trouxera da cidade moura.

Outros companheiros de Frei Arias fundaram conventos no Nordeste de Portugal, em Viseu, nas proximidades de Lisboa e é de crer que noutros lugares.

Seguindo o exemplo de São Francisco, Frei Arias não se propunha fundar conventos populosos, mas pequenos eremitérios em lugares

[102] Ressalve-se, todavia, o P.e Mário Martins, S. J., que aludiu a ele em *O Ciclo da Espiritualidade Franciscana na Idade Média Portuguesa,* 1951.

[103] *Crónica da Ordem dos Frades Menores,* 3.ª parte, liv. I, caps. 23 e 24.

[104] Frei Manuel da Esperança, *Crónica Seráfica,* vol. I, pp. 98-100.

solitários. Uma bula do papa Bonifácio IX diz que ele queria «levar vida solitária»[105].

Embora mal recebido em Alenquer, este movimento, protegido pelo rei, criou raízes, pois, na geração seguinte, Frei Gomes do Porto introduziu, cerca de 1450, «novos rigores, apertos e austeridade», o que suscitou a oposição dos frades ao seu governo, a pretexto de que ele introduzia «costumes castelhanos», acusação demagógica nesta época de castelhanofobia.

Não podemos seguir muito mais longe a prática dos Franciscanos portugueses. Notemos apenas que encontramos várias notícias de que se praticava o trabalho manual, como recomendavam os estatutos de Frei Gomes do Porto, confirmados pelo capítulo de Alenquer de 1486: os frades deviam dispensar trabalhadores de fora assalariados, trabalhando eles mesmo com as próprias mãos, conforme as suas capacidades: cavando a horta, lavando a roupa, etc.[106] Entre estes trabalhadores manuais regista-se um serralheiro, Frei João da Montanha (entrou em 1475), e um construtor de relógios, Frei João da Comenda, de São Pedro do Sul, que entre 1478 e 1485 fabrica vários relógios de rodas para vários mosteiros[107].

Quanto à doutrina, não faltam expressões e indícios da importância entre nós dos zeladores e até dos espirituais.

Em primeiro lugar, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores,* de que existe uma cópia de 1420[108], tirada provavelmente de uma tradução anterior da *Chronica XXIV Generalium* (crónica da Ordem sob o governo dos primeiros vinte e quatro ministros gerais), reflecte a primavera franciscana, narra gostosamente a vida dos companheiros de São Francisco e toma o partido dos zeladores que se opunham ao relaxamento. A *via media,* de São Boaventura, aparece claramente condenada numa visão que teve Frei Jacobo. Este frade viu, num arroubo, uma grande árvore de raiz de ouro, cujos frutos eram os frades menores; ao alto estava Frei João de Parma, ministro geral antes de São Boaventura. Jesus Cristo, sentado num trono, envia São Francisco com dois anjos, com um cálice de «espírito de vida» para dar de beber aos frades. Primeiramente bebeu Frei João de Parma

[105] Cit. por Mário Martins, S. J., em *O Ciclo Franciscano na Nossa Espiritualidade Medieval,* 1951.

[106] Id., *ibid.*

[107] Frei João da Póvoa, *Memórias Soltas e Inventários do Oratório de S. Clemente das Penhas e do Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Matosinhos,* ed. Magalhães Basto, Porto, 1940, pp. 40-41.

[108] Ed. de José Joaquim Nunes, 2 vols., 1918.

até ao fundo e fez-se luminoso como o Sol. Depois segue-se cada um dos frades: os que bebiam o cálice inteiro «vestiam claridade de Sol»; os que bebiam só parte só vestiam parte da luz; os que vertiam o cálice ficavam escuros e horrorosos como demónios. Frei João de Parma, contemplando o abismo das luzes e trevas, compreendeu que se havia de levantar uma tempestade contra a árvore e desceu donde estava, para se abrigar no tronco. No seu lugar foi posto Frei Boaventura, que só tinha bebido parte do cálice e a quem foram dadas por isso duas unhas de ferro cortantes como navalhas. Mas Jesus Cristo mandou São Francisco cortar com uma pedra as unhas a Frei Boaventura. Depois disto levantou-se um torvelinho e os frades caíram da árvore: os que tinham bebido o cálice eram levados ao Paraíso; os que o tinham vertido foram para os lugares de trevas (*Chronica XXIV Generalium,* vol. II, pp. 96-99).

Frei João de Parma, acusado de ser joaquimita, foi substituído por São Boaventura, que procurou a conciliação entre os dois partidos, como já vimos. O autor ou autores da *Crónica dos 24 Gerais* e o seu tradutor português mostram uma evidente parcialidade a favor de João de Parma. Além disso, o tradutor português censura asperamente os «relaxadores» nestas palavras que não se encontram no texto latino traduzido:

> E tanto quererão os fraires acrecentar em seus mosteiros e orná-los de coisas preciosas e edifícios sobejos que errarão gravemente no voto da pobreza. Pelo qual do mundo serão julgados por benfeitores e honradores dos mosteiros, empero por qualquer intenção que o façam irão contra a pobreza da sua regra e, por conseguinte, ofenderão a Deus, porque não há voto que mais acrecente esta religião que a guarda da verdadeira pobreza e não há cousa que mor queda faça dar que a curiosidade e superfluidade e preciosidade das cousas, assim dos que servem ao culto divino, como dos que servem ao temporal[109].

É a atitude que a *Crónica* simboliza em Frei Junípero, que deu de esmola as campainhas de prata de um altar preparado para o dia de Natal.

A atitude tomada pelo autor da *Crónica* prolongou-se e durou em Portugal, porque na *Crónica dos Frades Menores,* de Frei Marcos de Lisboa, que foi bispo do Porto, cujos três volumes foram publicados de 1557 a 1570 (tendo o 1.º quatro edições de 1557 a 1615), mostra

[109] Ed. por José Joaquim Nunes, Imprensa da Universidade, Coimbra, vol. II, 1918, p. 236.

uma evidente simpatia pelos Franciscanos, que entraram em conflito com o papa. Além de elogiar Frei João de Parma, «que defendia o abade Joaquim, excusando-o porque ele não tivera aquele erro de que foi condenado pela decretal de Inocêncio III»[110], cita várias vezes, com elogio, Ubertino de Casale, que «veio a escrever altíssimas cousas sobre a vida de Cristo e vida crucificada de seus seguidores, por o lume da graça que em grande avondança tinha comunicado»[111]. Ubertino, como já vimos, acabou por sair da Congregação dos Franciscanos, exasperado por o papa João XXII ter condenado a doutrina segundo a qual Cristo nada possuíra e se ligara ao imperador que fez guerra ao papa. Mas a *Crónica* de Frei Marcos de Lisboa é muito discreta sobre este ponto e diz apenas que Frei Ubertino não quis «tornar à obediência dos prelados da Ordem por o grande ódio que lhe tinham por ele ser o principal zelador». E, falando do grupo que com Ubertino foi excomungado e acabou ao lado do imperador em guerra com o papa, nomeadamente o P.e Olivi e ex-geral Frei Miguel de Cesena, a *Crónica* de Frei Marcos de Lisboa diz:

> Caíram da verdadeira obediência da sede apostólica, nem é maravilha, pois os anjos caíram. Os quais frades não se moveram por cobiça da carne nem dos olhos, porque nesta parte, antes e depois da excomunhão viveram religiosamente. E morreram em Bavária, terras do dito emperador, deixando fama e reputação de bons religiosos entre os que os conversavam[112].

Estas amostras fazem-nos crer que Frei Marcos de Lisboa, na segunda metade do século XVI, é o continuador de uma corrente já representada no século XV, e talvez antes, pela tradução da *Crónica dos 24 Gerais*. Entre as obras que cita como suas fontes encontram-se as *Breves Crónicas das Sete Tribulações da Ordem até ao Tempo de João XXII*, atribuídas a Frei Ângelo Clareno, que foi um dos líderes dos *fraticelli*, excomungados pelo papa[113].

§ 23. Frei Álvaro Pais

Outro documento escrito da tendência extremista franciscana é a obra *De Statu et planctu ecclesiae*, de Frei Álvaro Pais, natural de

[110] *Op. cit.*, parte II, livro I, cap. LVI.
[111] *Op. cit.*, parte II, livro VII, cap. XX.
[112] Parte II, liv. VIII, cap. 14.
[113] *Op. cit.*, prólogo da II parte.

Santarém ou da Galiza e nomeado bispo de Silves em 1333. Frei Álvaro foi tentado pela corrente apocalíptica franciscana do século XIV. Considerava a Igreja corrompida e escrevia:

> Os lobos dominam a Igreja; alimentam-se de sangue; a sua alma está em sangue[114].

Mas via a salvação nos Franciscanos:

> Contemplemos, pois, o estado da Igreja actual e as coisas que nela há, e o que é preciso fazer depressa pelo seu anjo assinalado *[signatum]* Francisco, que tem nas mãos o Evangelho Eterno, na Santa Igreja de Deus e na ordem em ruínas.

São Francisco de Assis «armar-se-á para combater e expurgar Satã, o grande dragão (*Apocalipse*, XX) que vomita sobre a Igreja de Cristo as chamas ardentes da avareza, da vanglória, da inveja e da imundície». A cabeça do dragão, prossegue ele, é «o homem de pecado, mas morrerá pela espada do Espírito de Deus, de que os verdadeiros frades (não os fingidos) de S. Francisco são os portadores principais». E acrescenta que não vem muito longe a renovação geral da Igreja e do mundo, visto que neste se consumou já toda a malícia e toda a iniquidade[115].

Todavia, Álvaro Pais não chegou à posição extrema de Miguel de Cesena, João de Parma, Ângelo Clareno, Olivi ou Ubertino de Casale, isto é, não saiu da obediência do papa e da Igreja. Defendeu até a monarquia pontifícia contra aqueles que a atacavam, como Marsílio de Pádua, e propunham que fosse atribuído à assembleia dos fiéis o poder de definir o dogma. Foi a favor de João XXII, contra quem se rebelaram estes Franciscanos, e quiçá este papa lhe deu como prémio o bispado de Silves e de Coron e outros cargos honrosos. Mas está evidentemente tocado do milenarismo apocalíptico do abade Joaquim.

E sabemos, por outro lado, que um franciscano português, Frei Estêvão, bispo de Lisboa e confessor do rei, se opôs à doutrina de João XXII segundo a qual Cristo possuía bens. Consultado pelo papa, defendeu a doutrina oposta[116].

[114] *De Statu et Planetu*, t. II, p. 48. Cit. por Fortunato de Almeida em *História da Igreja em Portugal*, vol. I, p. 291.
[115] Cit. por Mário Martins, *O Ciclo Franciscano na Nossa Espiritualidade Medieval*, pp. 2-3.
[116] Id., *ibid.*, pp. 266-267.

§ 24. O beato Amadeu da Silva

Finalmente, como sintoma do milenarismo joaquimita em Portugal, é muito significativo o caso de Frei Amadeu da Silva (falecido em 1482), que escreveu um estranho livro com o título *Apocalipsis nova*. Amadeu da Silva chamava-se no século João Meneses da Silva e era filho de Rui Gomes da Silva, homem de boa nobreza e alta posição. Esteve na campanha de Alfarrobeira. Depois disso emigrou para Itália e aí se dedicou à vida religiosa eremítica e fundou vários pequenos conventos em lugares isolados, procurando seguir o exemplo de São Francisco. Declarava-se ignorante da teologia e bastava-lhe a simples imitação de Cristo. Quis introduzir uma regra mais estreita ainda que a dos observantes. Quando morreu, deixou vinte e um pequenos conventos que o seguiam. Não tivemos ocasião de ler a *Apocalipse Nova*. Segundo o breve resumo do P.e Mário Martins, o autor é arrebatado por um anjo e trata dos mistérios da fé e do futuro da Igreja. Faz a apologia da Virgem e da Imaculada Conceição. Fala igualmente do *pastor celeste,* que estava a chegar, e dos sinais da sua vinda. «O anjo das revelações», diz o P.e M. Martins, «inclina-se demasiado para as doutrinas escotistas» (Duns Escoto é um dos que se revoltaram contra a autoridade do papa João XXII e se puseram ao lado de Luís da Baviera). O anjo conclui dizendo:

> Já o papa mandou três vezes por ti. Porém, tu dize que honre a mãe de Deus, restaure as igrejas e não se meta em guerras mundanais. Promulgue antes a lei de Deus por todo o mundo[117].

Uma cópia da obra encontra-se inédita num códice do Escurial. A *Enciclopedia Cattolica,* italiana, considera-a «interpolada» e redundante de puerilidades e erros doutrinais. Quer dizer que Beato Amadeu, ou quem quer que fosse que por ele escreveu, se transvia da doutrina oficial da Igreja, o que não seria de espantar num franciscano que ignorava e desdenhava a teologia. Mas o que é significativo é que a obra tenha sido escrita por um português, decerto emigrado, mas que em Portugal fez a sua criação. Ele supõe uma longa tradição e, por outro lado, é o primeiro documento escrito que atesta em Portugal a presença de uma corrente messiânica, e o messianismo joaquimita estará na base das trovas do Bandarra e sobretudo da teologia do Quinto Império, do P.e António Vieira.

[117] Mário Martins, *op. cit.*, p. 268.

Outra manifestação do espírito franciscano puro que se revela ainda na segunda metade do século XVI, através de Frei Marcos de Lisboa, é a tradução[118] de muitos poemas de Frei Jacopone da Todi (1230-1306), que é também um «espiritual» e que, por esse motivo, o papa Bonifácio VIII mandou prender em 1298. Jacopone não só seguiu a pobreza mais total, como ainda procurou humilhar a respeitabilidade e o amor-próprio, exibindo-se em posições que atraíam o escárnio público. Foi um «jogral de Deus» nas praças das cidades de Itália. Os seus poemas não têm metro regular e nada se parecem com os dos poetas encartados da época, são livres da rima e da métrica, expansões emocionais que não cabem em prosa. Frei Marcos de Lisboa traduz muitos cantos sobre a santa pobreza, a Virgem, o nome de Deus, lamentações sobre os males da Igreja e outros temas. É bem possível que, ao traduzir Jacopone, Frei Marcos estivesse seguindo antecedentes medievais dos Franciscanos portugueses.

§ 25. Difusão da nova religiosidade

Este surto dos Franciscanos é um dos aspectos que tomou a alteração da vida religiosa na segunda fase da Idade Média, à qual já temos aludido. Depois da queda do Império Romano, a Igreja teve de enfrentar uma multidão de bárbaros, muitos deles ainda não cristianizados, outros cristianizados mal e recentemente. Nesse mundo, a Igreja conseguiu manter a sua organização, transmitir melhor ou pior a sua tradição, mas os clérigos tiveram de se isolar e constituíram uma *élite* recolhida diante de um povo com quem não sincronizavam. As igrejas e conventos românicos, com as suas altas muralhas cegas, simbolizam perfeitamente esta situação dos clérigos encerrados e separados do mundo. A sua função era transmitir a tradição de uma geração a outra, orar e praticar o culto. Os fiéis temiam os clérigos (quando não se revoltavam contra eles, como é o caso de D. Sancho II), obedeciam ao culto, mas não participavam propriamente nele. Seguiam-no com respeito atemorizado e incompreensivo. Não havia trânsito entre o saber dos clérigos e o sentimento do povo, mas veneração deste por aqueles e o vago temor que se tem pelos poderes da magia.

Esta situação foi a dos Cluniacenses e a dos Cistercienses, para não falar dos Beneditinos. Foi também a dos bispos que resistiram a

[118] Mário Martins, *op. cit.*, pp. 98-100.

D. Sancho II e o destronaram. Mas já não é a dos Franciscanos. Os primeiros Franciscanos não foram homens de Igreja, mas leigos, cavaleiros, mercadores ou tecelões que conheciam de ouvido, ou mesmo de leitura, a mensagem de Jesus Cristo, tal como ela se exprime nos Evangelhos. O cristianismo difundira-se nas cidades, a muralha entre clérigos e leigos torna-se transparente. Os lugares sagrados não se viram já exclusivamente para dentro, separados do mundo por altas muralhas, mas viram-se para fora, revestem-se de escultura falante, o ensino e o culto começam nas paredes exteriores, na parte do edifício que está voltada para a rua. De modo que a chamada laicização da religião significa, como já notámos, uma cristianização das massas, uma impregnação delas pela mensagem evangélica. Não são já os clérigos que, isoladamente, falam entre si ou para o vulgo, *ex cathedra,* dos mistérios sagrados: são também os fidalgos, os mercadores e os artesãos. Por isso mesmo, os clérigos perdem o monopólio do sagrado. São Francisco, filho de mercador, é a primeira grande figura religiosa da Idade Média que não pertence —nem quis pertencer— ao mundo dos clérigos.

§ 26. A decadência dos antigos mosteiros

Em contraste com esta religiosidade popular, as velhas ordens monásticas estão em completa decadência espiritual, aparentemente intactas, mas embalsamadas. Basta lembrar o que se passou com o Mosteiro de Alcobaça na segunda metade do século XV. Em 1369, os abades deixaram de ser eleitos pelos monges e passaram a ser escolhidos pela Santa Sé, precedendo pedido dos reis. O abade D. João de Ornelas, nomeado em 1381, participou na guerra contra os Castelhanos à frente das suas tropas, como qualquer fidalgo. Em 1459, Alcobaça foi dispensada da obediência à Abadia de Cister. Em 1475 sucedeu um episódio revelador da mais completa decadência espiritual. O abade, Frei Nicolau Vieira, sem consultar nem ouvir os monges, renunciou ao cargo a favor do arcebispo de Lisboa, D. Jorge da Costa, célebre pela sua ambição de riqueza e de glória. Só quando D. Jorge mandou tomar posse do cargo e das rendas por um sobrinho souberam os monges que tinham novo superior. Mas Frei Nicolau não só cedeu o posto a D. Jorge, como, de combinação com este, ainda reservou para si próprio, das rendas da abadia, uma pensão de 150 000 réis. Os monges revoltaram-se e não permitiram mais que Frei Nicolau morasse com eles. D. Jorge encarregou o sobrinho,

Álvaro Vaz, de administrar a seu bel-prazer as rendas e bens do mosteiro.

Este D. Jorge, o famoso «cardeal Alpedrinha», teve artes de se apoderar dos arcebispados de Lisboa, Braga e Évora, do bispado de Coimbra, dos priorados do Crato e de Guimarães e da Abadia de São João de Tarouca, isto é, de um largo quinhão dos rendimentos da Igreja em Portugal. Foi cardeal da Santa Sé e morreu tranquilamente em Roma, a coberto das iras de D. João II.

A decadência de Alcobaça é um episódio do abuso das *comendas* que permitiam aos protegidos do rei ou do papa apoderarem-se dos rendimentos das sés ou dos conventos, quer fossem eclesiásticos quer não. Eram rendosas sinecuras. Havia mesmo casos em que os protegidos premiados com a atribuição de comendas eram crianças, e também outros em que as comendas passavam de pais a filhos. Não é preciso dizer que estes comendatários só se ocupavam das casas religiosas para lhes recolher os rendimentos.

É natural que o relaxamento alastrasse nos velhos conventos. Frei João Álvares, que foi abade do mosteiro beneditino de Paço de Sousa, deixou-nos testemunho de que nem sequer ali existia um exemplar da Regra de São Bento em português e de que com isso os monges se desculpavam de não seguir a Regra, que desconheciam. Ele próprio, Frei João Álvares, teve de compor uma tradução e oferecer um exemplar aos monges, «bem escrita em letra redonda num livro de pergaminho, com sua cadeia e cadeado perto da estante do cabido»[119].

Fora dos conventos manifestava-se o fervor religioso sob diversas formas. A vida eremítica tinha numerosos praticantes, tantos que o rei D. Fernando teve de agir contra o seu abuso, a pretexto de que roubava braços à agricultura. Na Lei das Sesmarias, de 1375, há uma disposição contra os que «andassem em hábito de ermitães pedindo pela terra, sem trabalhar por suas mãos». Eram certamente leigos, caso contrário, não os mandaria o rei açoitar, como a mesma lei determina.

Entre esses ermitães contam-se os da serra de Ossa, contra os quais os bispos puseram embargos, por não terem regra conhecida, em 1376. O papa sentenciou que «estes pobres ermitães» que vivem «em lugares desertos e ermitérios e em muitas outras casas da serra de Ossa, de quatro em quatro», não devem ser molestados nem estorvados pelos bispos ou por quaisquer outras pessoas[120]. Eram homens à

[119] *Crónica do Infante D. Fernando,* III parte, ed. Mendes dos Remédios, 1911, Coimbra.
[120] Cit. por Fortunato de Almeida em *História da Igreja em Portugal,* vol. I, p. 342.

margem das instituições, mesmo eclesiásticas, como os primitivos Franciscanos. Entre eles contavam-se cavaleiros desiludidos do mundo.

Existiam também os «emparedados» e as «emparedadas», pessoas que se fechavam por toda a vida com uma parede de cantaria e que gozavam do respeito e veneração públicos, como Frei João de Barroca, morador em Lisboa, a quem o mestre de Avis foi consultar antes de se apoderar do castelo de Lisboa.

§ 27. Os Dominicanos

Ao lado dos Franciscanos existiam os Dominicanos, seus supostos irmãos gémeos, embora introduzidos em Portugal posteriormente e em circunstâncias diferentes, como mostrámos num volume anterior.

Os Dominicanos não têm inicialmente a mesma expansão que tiveram os Franciscanos. Parece que a sua influência se restringiu ao topo da sociedade, mas aí foi enorme. Dominicanos foram os confessores de D. João I, do infante D. Henrique e do infante D. Fernando e a importância que tiveram junto da família real ficou atestada pelo Mosteiro da Batalha, comemorativo da batalha de Aljubarrota e panteão dos príncipes de Avis, aos quais foi oferecido por D. João I. Também os Dominicanos foram abalados por disputas entre os relaxados ou conventuais e os zeladores ou observantes. Frei Vicente, confessor e pregador de D. João I, empreendeu a reforma dos observantes cerca de 1390 e para isso obteve do rei uma quinta para instalar o convento de Benfica. Entre 1325 e 1495 fundaram-se em Portugal nove conventos de dominicanos.

§ 28. Novas devoções

A expansão e a interiorização do sentimento religioso manifesta-se multiplamente em novas formas literárias e artísticas e em cultos e motivos religiosos, que, sem serem novos, se tornam muito insistentes.

Entre os cultos que se generalizam contam-se o do nome de Deus (J. H. S.), popularizado pelos Franciscanos; o do Corpo de Cristo, e o de Maria. Este último, que vinha de longe, goza de um favor extraordinário em Portugal no século XV. D. João I compôs um

Livro das Horas de Santa Maria, tendo dedicado a Santa Maria a Igreja da Batalha. Nun'Álvares morreu Frei Nuno de Santa Maria, depois de construir a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, em Lisboa. D. Duarte defende a Imaculada Conceição, que então ainda não era unanimemente aceite; por uma invocação à Virgem inicia o infante D. Pedro a *Virtuosa Benfeitoria* e com uma adoração de Maria termina a *Crónica da Tomada de Ceuta,* de Zurara. Ao culto mariano se liga ainda o *Vergel de Consolação* e o *Castelo Perigoso,* que é uma alegoria das virtudes de Maria.

Como expressões do sentimento religioso europeu basta lembrar uma amostra significativa: as representações da Paixão de Cristo, que, com o nome de «mistérios», foram promovidas em diversas cidades da Europa por confrarias de artesãos. O caso humano de Cristo que nos é dado nestas representações interessa também profundamente a pintura, onde encontramos expressões como aquele quadro quatrocentista, existente no Museu das Janelas Verdes, de Lisboa, de autor desconhecido, representando um Cristo envolvido num sudário que a coroa de espinhos trespassa, flagelado na sua tenra carne. Parece este quadro a expressão pictural do texto de São Bernardo:

> Salve, cabeça ensanguentada, de espinhos circundada, maculada, flagelada, escarnecida, e ai! tão pálida e ensanguentada!... E vós, sagradas mãos, que banho de beijos e lágrimas!... [...] Tu, de cuja boca bebi o leite e o mel, deixa que me abisme nos teus santos sofrimentos, deixa-me morrer contigo na Cruz, a mim que tanto amor sinto pela árvore santa[121].

Mas a vivência da humanidade de Cristo não é já um privilégio de monges, mas antes património comum de uma larga humanidade. A figura de Jesus populariza-se e torna-se familiar. Os mistérios, que eram dramatizações do texto bíblico, tornavam-no acessível a muitos milhares de espectadores reunidos ao ar livre, e para o mesmo efeito concorriam as traduções em vernáculo, como a realizada por iniciativa de D. João I, e obras como a *Vita Christi,* de Ludolfo da Saxónia, traduzida, no todo ou em parte, na primeira metade do século XV. Esta obra é citada por D. Duarte e foi uma das primeiras que se imprimiram em Portugal.

[121] Fortunato de Almeida, *op. cit.*, pp. 330-331.

§ 29. Laudes e cantigas espirituais de mestre André Dias

Para celebrar o «Bom Jesus» —nome familiar e terno que encontramos em Portugal nesta época—, para manter e espalhar o culto do seu Corpo ou do seu Nome, fundam-se confrarias —como a que foi estabelecida em São Domingos, em 1432, pelo bispo de Mégara, André Dias— e organizam-se procissões, como a do Corpo de Deus, que atinge notoriedade no reinado de D. João I, com os seus andores e representações semidramáticas (danças simbólicas, fragmentos da Bíblia representados por personagens de carne e osso, alegorias, etc.), conduzidas pelas diversas corporações dos homens de ofícios[122].

Encontravam-se expressões líricas e enternecidas para cantar este «Bom Jesus». André Dias, o fundador da citada confraria, traz para Portugal a inspiração primaveril e aberta aos quatro ventos das *Laudes* de Jacopone de Todi, o franciscano rebelde que se fez jogral de Deus e da Virgem nas praças das cidades de Itália[123]. Num cancioneiro que intitulou *Laudes e Cantigas Espirituais,* de 1435, André Dias convida os confrades a cantar e a bailar:

> Vinde agora e vinde todos vós outros, confrades e servos da Confraria do Bom Jesus, e comigo estes melodiosos cantares, hinos, prosas e laudes, que aqui neste livro compilei em honra do Bom Jesus, em altas vozes cantai, bailai, dançai, orai, tocai, em órgãos, em atabaques, com trompas, com anafis, com guitarras, com alaúdes e com arrabis, ante o seu altar[124].

Sem embargo de este monge beneditino ser um versejador irregular, ele é, sem dúvida, um inspirado representante da nova sensibilidade religiosa. Há talvez pouca arte nos seus versos e prosas, mas há também uma inspiração abundante e pletórica, que transborda para lá das paredes do claustro e se espalha no mundo rumorejante do ar

[122] Ver W. Vedel em *Ideales de la Edad Média — Vida Monástica,* p. 129.

[123] As mais antigas notícias sobre a procissão do Corpo de Deus referem-se ao reinado de D. João I. A mais antiga descrição encontra-se no Regimento da Procissão de Coimbra de 1517, publicada por J. P. Ribeiro, *Dissertações,* vol. IV, p. 241.

[124] Ver *Laudes & Cantigas Espirituais de Mestre André Dias,* por Mário Martins, S. J., Lisboa, 1951. André Dias nasceu em 1348, foi bispo de Ajácio e de Mégara, abade do mosteiro de Rendufe e mestre de Teologia em Viena, Roma e outras cidades. Passou grande parte da vida fora de Portugal, sobretudo na Itália. Seguiu nos Concílios de Basileia e de Constança o partido contra Roma. Tornaram-se especialmente conhecidas as suas obras *Modes Confidenti (Maneira de Se Confessar)* e *Gubernalum concilioram (Leme dos Concílios),* em que se defende a supremacia dos concílios sobre o papa.

livre, apela para os sentimentos comuns, para a alegria vital que se expande no canto e na dança. A religião de André Dias resvala por vezes naquelas práticas que hoje diríamos «mágicas», que D. Duarte condena por contrárias à verdadeira religião; ele recomenda, por exemplo, uma oração que tem a virtude de não deixar morrer de má morte no dia em que é proferida, nem, no mesmo dia, faltar o pão do corpo, nem ainda envelhecer durante o tempo em que se ouve a missa em que é rezada[125]. Mas esta mesma credulidade é característica desta religião popular e não restringe a largueza do horizonte humano do nosso poeta:

> E por mar e por terra, louvai, glorificai, exalçai e chamai o seu nome santíssimo e muito espantoso de Jesus, e em vossas armas e escudos e lanças, naus, galés, caravelas e barcos, e em vossos peitos e vestiduras e casas, e em vossos corações e almas o pintai e trazei e nomeai; e vinde ante o seu altar que está no Mosteiro de São Domingos da cidade de Lisboa, onde por ele se fazem muitos milagres cada dia[126].

O Jesus exalçado e cantado por André Dias é o Jesus franciscano: o menino pobre das palhinhas do presépio que os Franciscanos popularizaram, rodeado da alegria dos anjos e pastores; o Crucificado entre lágrimas de dolorida comoção, cujas chagas São Francisco recebeu no seu corpo. Mas é sempre o Deus do Amor, portador de alegria e de conforto, um Deus de Primavera e de Ressurreição, que afasta para longe o frio dos pavores infernais.

> Dilecto Jesus Cristo, quem de ti se recorda e te chama
> sempre em teu coração te ama
> e em ti se alegra e baila e canta,
> e eu cantar e alegrar-me quero
> por teu amor,
> ó doce Senhor[127].
>
> Enfraqueço amando
> e me vou a consumar,
> quando de vós penso
> e me renembro[128].

[125] *Laudes & Cantigas Espirituais de Mestre André Dias,* ed. cit., p. 17.

[126] *Ibid.,* p. 208.

[127] *Ibid.,* p. 235.

[128] «Relembro».

Em ũa grande alegria sento[129]
o meu coraçom levantar
que me faz todo alegrar
e os meus membros
e meu coraçom
faz atanto exalçar
que sobre todos os céus eu monto
— quando me recordo que o meu Jesu tenho
nos meus braços e a mim apreso,
e contemplando me deleito
que[130] desejo a dançar.

E de dançar muito me acende todo quanto[131]
e me veste de um dourado manto,
e eu bailo e rio e canto,
com muito choro e grande planto
e todo me sento de Jesus namorar
e el de mim tanto é namorado
que me visita e me vem falar
e com sua fala tanto sõo alegrado
que o meu coraçom logo aferro,
com o meu Senhor, Jesu, lume eterno,
e nom hei pavor do Inferno
que me já possa condenar[132].

Frei André dirige-se, como vimos, aos membros da Confraria do Bom Jesus, gente de ofícios e misteres, que participava certamente nas procissões de Corpus Christi com as suas insígnias e andores. Para eles escreveu um *Livro dos Milagres do Bom Jesus,* a que era consagrada a Confraria, de que se fez uma cópia em pergaminho pendurada por uma corrente de ferro nas grades da capela da Igreja de São Domingos — a crermos em Frei Luís de Sousa[133].

§ 30. Outras obras espirituais

É este livro um espécime de toda uma literatura de inspiração clerical, mas dirigida a leigos, literatura que se reveste de várias formas,

[129] «Sinto».
[130] «Tanto», «de tal modo que».
[131] *Todo quanto é* é um italianismo *(tutto quanto).* Significa «todo inteiro».
[132] *Op. cit.*, pp. 246-247.
[133] *História de S. Domingos,* parte I, liv. III, cap. 24, cit. por Mário Martins, *op. cit.*, pp. 11-12. O texto do livro dos milagres foi editado por M. Martins na citada obra.

desde as mais singelas e ingénuas até às mais sabiamente artísticas.

Um dos processos utilizados é o das histórias exemplares, à maneira do *Calila y Dimna,* do *Conde de Lucanor,* dos *Canterbury Tales,* etc. A este género pertence a *Confissão,* ou *Livro do Amante,* de John Gower, que D. João I mandou traduzir e que se encontrava nas bibliotecas de D. Duarte e do infante D. Fernando, e ainda um livro que parece ser um original português, o *Horto do Esposo.*

Esta obra, que, por uma referência feita à agitação do Interregno como decorrida «poucos anos há», se pode datar de inícios do século XV, se não de finais do século XIV, é um dos mais representativos espécimes portugueses de algumas das tendências apontadas. Redigida a pedido de uma freira, irmã do autor anónimo, que pretendia «um livro dos feitos antigos e das façanhas dos nobres barões e das cousas maravilhosas do mundo e das propriedades das alimárias» — isto é, um livro de edificação religiosa e moral à base de «enxempros» (histórias exemplares), como o *Conde Lucanor, Calila y Dimna, Libro de los Gatos,* etc. —, o autor termina cada capítulo com uma história extraída de colecções congéneres, das Escrituras, dos *Flos Sanctorum,* dos bestiários e anedotários históricos. Mas os «exemplos» vêm embrechados numa exposição doutrinária sistemática, cujos principais temas são, sucessivamente, a doçura do nome de Jesus, a meditação alegórica sobre o *Horto,* que são as Escrituras, e sobre a vaidade e a transitoriedade de tudo o que é humano — temas que o leitor já conhece do fundo de literatura mística medieval.

Um breve texto serve para amostra do espírito que anima o livro: um cavaleiro foi em romaria à Terra Santa e, chegado ao monte Olivete, onde Cristo concluiu a sua peregrinação na Terra e subiu ao Céu, disse:

> — Meu Senhor Jesus Cristo, não sei aonde vá mais empós ti; neste lugar me faz um caminho pelo qual vá a ti. — E tanto que isto disse logo lhe saiu a alma. E os seus serventes levaram-no a um físico [médico] que lhes dissesse o que entendia daquele feito. E o físico lhes perguntou pelas condições dele e eles lhe disseram que era mui alegre no amor de Jesus Cristo. E disse-lhes o físico: — Certamente, com grande prazer partiu-se pelo meio o seu coração. — E então abriram-lhe o costado e acharam-lhe o coração aberto e partido, e estava dentro dele escrito: *Jesus, meu amor.*

Dirigindo-se a um público também leigo, mas mais selecto, a literatura religiosa utiliza ainda um processo muito característico do fim

da Idade Média, de que já encontrámos vários exemplos: o alegorismo didáctico, que se inspira em variadas fontes. É uma delas a vida militar, que já nos primeiros tempos do cristianismo informa o poema *Psicomaquia,* de Prudêncio. O tema de *Psicomaquia,* isto é, da «luta da alma» entre os vícios e as virtudes, inspira numerosos tratados morais e as «moralidades» do teatro litúrgico. Em Portugal temos um exemplar do género no *Castelo Perigoso,* tradução de um original francês —*Le château périlleux*— feita em fins do século XIV, segundo uma interpretação, aliás errónea, de um passo de Lucas, 8:38. Maria é simbolizada por um castelo muito bem guarnecido da cava da Humildade e do muro da Virginidade, e de privilégios de todas as Virtudes, e da avançada de todas as Graças[134]. Há o alegorismo campestre, ou fundamentado numa flora e numa fauna mais fabulosas ou apocalípticas do que reais. Há o das pedras preciosas, com as respectivas relações astrológicas, e o dos objectos de luxo ou de toucador. Entre 1447 e 1455 houve quem, por ordem de D. Isabel, mulher de D. Afonso V, traduzisse um célebre livro de Cristina de Pisano, *Trésor de la cité des dames* (ou *Livre des trois vertus pour l'enseignement des princesses*), atribuindo-lhe o nome de *Espelho de Cristina,* que é muito do gosto da época[135]. Uma obra existente na biblioteca de Alcobaça intitula-se, dentro do mesmo estilo, *Espelho da Cruz*[136].

Dentro desta série de motivos alegóricos teve especial fortuna o das *visões,* que se inspiram na literatura apocalíptica judaico-cristã, em Dante e seus precursores muçulmanos, em Boécio, Marciano Capela, Hroswitha, etc. A *Visão de Túndalo,* que sumariámos em obra anterior, é uma boa amostra do género.

De toda esta literatura alegórica sobressai, pela vivacidade e brilho literário, o *Boosco Deleitoso*[137]. O interesse com que a obra foi acolhida durante o século XV em Portugal está atestado no facto de, sendo um original de fins do século XIV ou começos do XV, segundo o revela a análise filológica efectuada por Leite de Vasconcelos, ter merecido as honras da impressão nos começos do século XVI.

[134] Publicado com notas e glossário por Augusto Magne em *Revista Filológica,* Rio, vols. IV-V, n.os 15 e 18.

[135] Vide *Livros Antigos Portugueses,* de D. Manuel II, pp. 344-355. Cf. *Livro Chamado «Espelho da Cruz»,* códice alcobacense CCLXXI, 221.

[136] Vide Leite de Vasconcelos, *Textos Arcaicos,* pp. 63-67, e *Lições de Filologia Portuguesa,* pp. 136-139; *Livros Antigos Portugueses,* vol. I, pp. 286-299; Mário Martins, «Petrarca no Boosco Deleitoso», in *Brotéria,* vol. 38, 1944, pp. 361 e segs., e ainda «À volta do Orto do Esposo», in *Brotéria,* vol. 46, 1948, pp. 164 e segs.

[137] *Boosco Deleitoso,* cap. CXLIV.

Ao contrário do *Horto do Esposo,* cuja originalidade de redacção parece muito provável, o *Boosco Deleitoso* é, em grande parte (70 capítulos), traduzido do *De vita solitaria,* de Petrarca — o «Dom Francisco solitário», que figura entre os numerosos doutores, padres e filósofos ou heróis que no texto exalçam a fuga para a solidão meditativa. Leite de Vasconcelos, por análise filológica interna, concluiu que a redacção deve ascender a fins do século XIV, inícios do século XV, isto é, que deve ser coeva da do *Horto,* havendo quem alvitre serem obra de um mesmo tradutor-redactor. A admiração que estes dois livros, tão difundidos e apreciados, mostram pelo célebre poeta florentino e o facto de no fundo alcobacense figurarem ainda outras suas obras místicas (*Sete Salmos Penitenciais,* de Francisco Petrarca, CCLXI/387, letra de fins do século XV) mostram que a sua influência no meio clerical pode ser comparada à que exerceu na lírica cortesã.

Uma breve análise e alguns extractos deste livro dão-nos a noção da literatura espiritual no fim da Idade Média.

A introdução da obra lembra a alegoria de Dante na *Divina Comédia.* Atormentada pela consciência dos próprios pecados, a Alma vagueia sem destino por um bosque, até encontrar um guia, que não é uma mulher, como em Dante, mas sim, muito mais ortodoxamente, o Anjo da Guarda. Através de uma vereda espinhosa, entre árvores rescendentes, o Anjo conduz a Alma sucessivamente à Justiça, à Temperança, à Fortaleza, mas todas se negam a atender o pecador; a Fé, a Esperança e a Caridade nem se dignam dar-lhe atenção. Até que encontram a Misericórdia, que, compadecida, leva a Alma para um palácio luminoso de cristal, onde se encontra a Escritura, rodeada dos doutores da Igreja, santos e sábios gentios. A Escritura intenta ensinar à Alma a palavra evangélica; a seu lado, a Justiça (uma espécie de delegado do Ministério Público) acusa-a e ameaça-a com os tormentos eternos; enquanto a Misericórdia (como advogado de defesa) acode em socorro da Alma e lhe deixa entrever a salvação se for capaz de arrependimento e penitência. Então a Escritura dá a palavra aos «filósofos» (Cícero, Séneca, Quintiliano, etc.), aos doutores da Igreja (Santo Agostinho, São Jerónimo, São Gregório, São Tomás, Santo Ambrósio) e a uma multidão de outros santos (como São Bernardo, São Francisco, Inocêncio III), que fazem o seu depoimento acerca da vida solitária. Um «nobre solitário», D. Francisco, é especialmente encarregado de fazer a sua apologia e de responder às dúvidas e objecções de alguns, como Cícero e o próprio São Bernardo, que se inclinam para uma vida monacal activa, completada

com o trabalho. O «nobre solitário» defende a forma mais ascética, isolada e individual da vida solitária. Cada um deve salvar-se a si antes de pensar na salvação dos outros. A Alma acaba por aceitar o conselho que lhe é dado pela luzida assembleia e deixa-se levar para o deserto. Deserto áspero e doloroso donde se avista um grande monte. Depois de neste deserto se ter purgado dos pecados e lembranças da Carne, a Alma é admitida ao monte, onde o sofrimento se troca pelo inefável gozo da contemplação de Deus. O autor socorre-se de todos os recursos da arte literária para exprimir as horas espantosas em que Deus visita a Alma. Sejam-nos perdoadas algumas transcrições que definem certos aspectos do ambiente monacal e anunciam um tipo de literatura que terá grande fortuna na Península Ibérica, principalmente no século XVII.

A Alma prepara-se para a visita de Deus. Mas não pode recebê-lo imediatamente porque não está bastante limpa. Por isso Deus não entra logo: passa sucessivamente pelos vários aposentos de que a Alma se compõe (as «moradas», como lhes chamará a mística espanhola Teresa de Ávila), até chegar ao centro, o quarto onde está o leito:

> Oh, quanta tardança nesta espera me parecia, e por pouco que fosse era mui aflitiva pelo grande desejo que sofria do meu Amado. E dizia-lhe: — Espera um pouco, espera no horto, enquanto lanço fora do coração esta companhia das cuidações e das afeições que fazem grande ruído. Espera um pouco diante da porta enquanto se prepara a câmara e o leito. — E, depois que eram lançadas fora as companhias e a câmara estava arranjada, dizia eu ao Amado: — Espera um pouco na câmara, enquanto se prepara o leito, enquanto o seio mais de dentro da alma se compõe e prepara e enfeita, para a mui grande paz e mui grande sossego. — A minha alma então ouvia a voz do Senhor Deus, seu esposo e seu amado quando se lembrava dele, e então tinha grande desejo de o ver, e então o via quando se maravilhava da sua majestade. E beijava-o pelo grande amor que lhe tinha, e abraçava-o pela grande deleitação que nele havia. Outrossim, ouvia a sua voz por revelação, que ia crescendo pouco e pouco até que o ruído das cuidações e das afeições todo era apagado, e tão-somente a voz do Amado era ouvida, até que aquela companhia de ruído desaparecia. E então a minha alma ficava só a só com o Senhor seu esposo mui amado. E ela, estando só, via e olhava a Ele só por contemplação até que pouco a pouco se ia aquecendo por olhar a visão

> que antes não costumava ver, maravilhando-se da formosura do Amado. E assim ardia mais e mais com amor, e por fim algumas vezes se acendia até que chegava à verdadeira simplicidade toda reformada em verdadeira pureza e em formosura de dentro. [...] E depois que o leito mais de dentro da minha alma estava perfeitamente preparado e ordenado e o Amado estava metido dentro, crescia a confiança à minha alma, e tomava grande atrevimento, e com grande atrevimento e com grande desejo que a constrangia não se podia mais deter. E lançava-me subitamente aos beijos do meu Amado e, com os beiços apegados nele, fincava-lhe beijos de devoção mui de dentro do coração.
>
> Quanta pensais vós que era a minha bem-aventurança quando o Senhor Deus estava mui dentro em minha alma e no meu coração? Oh, de quantas trevas era tirado o meu espírito e a quantas claridades era convertido! Oh, se soubésseis aqueles compreendimentos de dentro que estão naqueles segredos mui apartados que a minha mente compreendia! Oh, se soubésseis aquelas luzentes iluminações e aqueles esplendores ferventes e aqueles raios simples e aqueles puros lumes e aqueles ardores de vida e aqueles sabores pacíficos e aquelas mui deleitosas doçuras, então receberíeis e entenderíeis cousas não conhecidas e que se não podem nomear, mas que se podem ter por prova e por experiência. Oh, amigos! Se vós soubésseis por prova e por experiência e por gosto estas cousas que tenho ditas, cuido que custosamente sofreríeis as trevas da nossa vida, assim como eu fazia. Porque eu dizia muitas vezes em meu coração: — Oh, quando será isto? Oh, se será isto? Oh, se verei isto? Quando? Quando? Quando? Oh, que grande tardança e muito para chorar o prolongamento destas cousas! E dizia eu outrossim ao Senhor Deus em meu coração: — Ah, ah, ah! Oh meu Deus que cousa sou eu a ti, ou que cousa és tu a mim? Mas qual é a cousa que tu não és a mim? Porque tu és a mim todas as cousas. — Todas estas palavras dizia eu em silêncio dentro no meu coração. E, estando eu neste gozo deste silêncio calado, saía fora de mim, e a minha mente e a minha alma era posta sobre si mesma. E depois entrava dentro com o Senhor em mim mesmo. E, depois que a minha mente e a minha alma entrava, então desfalecia das suas forças naturais. E, depois que era trespassada em outro estado, então tomava e recebia em si da doçura e do lume do Senhor. E, depois que recebia, então era transformada. E, depois que era transformada, então entrava mui por dentro no Senhor. E, depois que assim era mui dentro, então se movia naquele

amor do Senhor. E, depois que sabia e conhecia aquele amor, então havia mui grande folgança e sossego naquele silêncio[138].

Assim, a Alma tinha já em vida o antegozo do Paraíso. Mas suspirava por sair deste mundo para subir à vida celestial, que já cheirava e gostava. Um dia, enfim, «ouvi com as orelhas espantosas da minha alma uma voz do meu amado Jesus Cristo, que lhe dizia assim: — Levanta-te, amiga minha esposa, e vem-te ao paço celestial. Porque já passou o inverno da vida do mundo que assim como frio te apertou até agora. Já passaram as chuvas das muitas mesquindades sem conto que passaste. As flores das tuas obras apareceram ante mim e deram bom odor de virtudes na terra celestial. Levanta-te depressa, amiga minha, formosa minha, pomba minha, esposa minha, e vem-te, porque eu cobiço a tua formosura. Vem-te para te alegrares ante a minha face com os meus anjos, cuja companhia te tenho prometida. E, pelos perigos e trabalhos que tiveste no mundo, entra no prazer do teu Senhor, que nunca te será tirado. — Quando a minha alma ouviu estas tão graciosas e tão doces palavras do seu Senhor Deus e do seu amado Jesus Cristo, foi toda derretida com mui ardente amor e respondeu, com grande prazer, desta maneira: — Formoso e gentil és tu, meu Amado. Leva-me atrás de ti e eu correrei atrás do perfume dos teus unguentos, porque, assim como deseja o cervo as fontes das águas, assim eu desejo a ti, meu Senhor Deus. Grande sede e grande desejo tenho de ti, Senhor Deus, fonte viva. Quando irei e aparecerei diante da tua face? Quando me trespassarei ao lugar da tua celestial glória, e tua morada e maravilhosa casa da tua majestade, em que te veja na face claramente? Quando serei satisfeito e farto? Certamente, Senhor, eu não posso ser farto nem a minha alma satisfeita senão quando vir a tua glória, que é a tua face. Por isso tira-me desta carne e leva-me para a tua glória. — E foi neste diálogo que a Alma se saiu do corpo, nos braços do Anjo da Guarda. E ia cantando com ela mui docemente».

§ 31. Uma tradução portuguesa da *Imitação de Cristo*

O beneditino Frei João Álvares, que já conhecemos como reformador do mosteiro de Paço de Sousa, visitou em 1467-68 a corte de

[138] *Boosco Deleitoso*, cap. CL.

Borgonha, atraído, como outros portugueses, pela duquesa Isabel, filha de D. João I. Nessa época já estava difundido na Borgonha e noutras regiões do Norte da Europa o movimento conhecido por *devotio moderna,* uma expressão mais da penetração da religiosidade nos meios laicos. Os seus praticantes, inspirados por Ruysdael, o místico flamengo, consagravam-se ao trabalho e à oração, em comunidade, reduzindo ao mínimo a curiosidade teológica e as formalidades rituais e abolindo entre si a hierarquia. Chamavam-se os «irmãos da vida comum». Centravam-se, como os Franciscanos, na adoração da humanidade de Cristo, na Paixão e na Cruz. Podemos relacionar com esta tendência Ludolfo da Saxónia (m. 1378), autor de uma *Vita Christi* que foi muito conhecida em Portugal desde o século XV. A expressão principal da *devotio moderna* é a *Imitação de Cristo,* atribuída a Tomás de Kempis, o livro mais popular e mais editado da cristandade depois da Bíblia.

Frei João Álvares conheceu em manuscrito a *Imitação de Cristo* e traduziu a primeira parte, que enviou de Bruxelas aos seus monges de Paço de Sousa[139].

A tradução da *Imitatio Christi* acompanhava uma carta datada de Bruxelas de 20 de Setembro de 1468 (e que se conhece numa cópia de 1477), cuja atribuição a Tomás de Kempis se funda na verificação de idiotismos sintácticos flamengos. Por isso, como observa Magalhães Basto, a versão portuguesa, pelo local e pela época em que foi feita, e porque se confina à primeira parte do famoso livro, constitui um elemento importante na longa e emaranhada polémica que se trava em torno da autoria e do cânone da *Imitação.*

Frei João Álvares encontrou neste livro um ideal monástico a contrapor aos abusos de que o seu mosteiro dava um exemplo típico e escandaloso. Nele se propunha Jesus Cristo como modelo a imitar e se mostrava a vaidade das coisas perecíveis, atrás das quais os homens se afadigam, com perigo mortal para a vida verdadeira e perdurável.

A própria cultura intelectual é uma destas coisas vãs e sem sentido em que a alma se arrisca a naufragar:

> Todos naturalmente desejam saber, mas que aproveita a ciência sem o temor de Deus; a la fé, nemigalha, porque certamente

[139] Sobre Frei João Álvares ver o prefácio de Mendes dos Remédios à sua edição da *Crónica do Infante D. Fernando* e Artur de Magalhães Basto nos *Anais das Bibliotecas e Arquivos,* vol. XVII, n.os 65-70. As cartas dirigidas de Bruxelas ao convento de Paço de Sousa estão publicadas por J. P. Ribeiro, *Dissertações,* vol. I, pp. 352-367. A tradução foi publicada por M. Basto, *op. cit.*

melhor é um rústico aldeão humildoso que serve Deus, que o soberbo filósofo que não conhece a si mesmo e esquadrinha e considera o curso e o movimento do céu. [...]

E muitas cousas há que pouco ou nemigalha aproveitam para a alma de o saber. [...]

Que aproveita a grande cautela e avisamento das causas escusas e escondidas, pelas quais não havemos de ser demandados no Dia de Juízo porque as não sabemos? [...]

Ó verdade que és Deus, faz-me que contigo eu seja um em caridade perpétua. Pesa-me de amiúde ler e ouvir muitas cousas, porque em Ti está tudo aquilo que eu quero e que desejo. Calem-se todos os doutores e todas as criaturas em tua presença, e Tu só me fala [...]

O preceito socrático «conhece-te a ti próprio» figura entre as bases da doutrina da *Imitação,* mas sempre interpretado no sentido de «conhece a tua insignificância e os teus pecados» que, entre outros, lhe deram S.to Agostinho e Abelardo:

O humildoso conhecimento de ti mesmo é mais certo caminho para ires a Deus que a profunda inquirição e demanda da ciência. [...]

Humildade, paciência, prática da solidão, da meditação evangélica, da castidade e autodomínio, da oração, da entrega total a Cristo. Se nalguns passos se opõe o testemunho interior da fé à ciência presunçosa dos doutos, sob o aspecto disciplinar o preceito básico é a sujeição completa:

Oh, como é grande cousa estar-se em obediência e viver sob prelado, e não se ser de sua mesma jurisdição.

Aquelas cousas que homem em si ou nos outros não puder emendar ou corrigir deve-o suportar com paciência até que Deus doutra maneira o ordene e encaminhe.

A filosofia da *Imitação,* que por vezes tem sido comparada à do auto-aniquilamento búdico no nirvana, aparece-nos nestes textos (que são muito característicos de todo o conjunto da obra) como uma filosofia da morte: a vida é uma simples oportunidade que se nos oferece de bem morrer, para conquistar a absolvição no Juízo Final. «Lembra-te sempre do fim» é o seu constante *leit-motif.*

Conhecemos já este tema pela literatura inspirada na vida solitária dos monges da Síria *(Vida de Santo Aleixo, Vida de Maria Egipcíaca, Vida de Barlaão e Josafate)* e pelo *Boosco Deleitoso.* Se bem que, em pleno século XV, na aurora do humanismo e da ciência experimental, numa época de desenvolvimento da técnica e das facilidades de vida, a *Imitação de Cristo* ganhe um significado especial que não tivera a tradição monástica do princípio da Idade Média.

PARTE II

A ACTIVIDADE INTELECTUAL

§ 32. Pedro Hispano: um escolar português na Europa

A Europa era ainda no século XIII um espaço cultural centralizado pela igreja romana. Não havia as fronteiras nacionais rígidas de hoje. Em toda a parte se entendia o latim. O clero, em princípio, era internacional. Muitos estudantes e clérigos vagueavam entre os vários centros de culto e de saber. Portugueses andaram pela Itália e pela França (não falando da Espanha, que não era estrangeiro), frequentando cursos e obtendo diplomas que os prestigiassem no seu país natal. Vimos em obra anterior que, na época de D. Sancho I, cónegos regrantes de Santa Cruz foram subsidiados para fazer estudos em França. Até bem tarde no século XV, os mais prestigiosos legistas de Portugal eram formados em Bolonha.

Entre estes portugueses cosmopolitas conta-se Pedro Julião, filho de um médico e nascido em Lisboa, no primeiro quartel do século XIII. O nome de Pedro de Espanha (ou Hispano) vem-lhe da época em que frequentou a Universidade de Paris, onde muitas vezes os estudantes eram conhecidos pelo nome da região de origem aposto ao nome próprio. Ainda então se confundiam na designação de *Espanha* os vários reinos da Península Ibérica. Em Paris graduou-se em Artes. É quase certo que ali exerceu o magistério, porque a obra mais conhecida de Pedro é um compêndio de dialéctica adaptado ao ensino da Universidade parisiense.

Pedro Julião não se ficou pela França. A partir de 1247 vemo-lo a ensinar Medicina na Universidade de Siena, grande foco de estudos médicos, fecundado pela cultura árabe. O seu renome como clínico abre-lhe caminho para a Cúria Romana, aonde o chama o cardeal Ottobono Fleschi, futuro papa Adriano V. É a partir desta data que começa na jerarquia eclesiástica a rápida ascensão de Pedro, até então simples clérigo. Em 1261, no mesmo ano em que, como

médico, começou a tratar o cardeal, é nomeado deão da Sé de Lisboa. É depois arcediago da Sé de Braga, prior da Igreja de Santa Maria de Guimarães (1268) e, por fim, arcebispo de Braga (1271). Todos estes cargos foram para Pedro Julião formas de remuneração, mais do que obrigações, visto que não há vestígios da sua estada em Portugal, a não ser em 1272-73, anos em que visitou a corte em Lisboa e Santarém. Finalmente, é eleito cardeal e bispo de Túsculo por Gregório X, em 1273. No ano seguinte acompanha este papa ao Concílio de Leão.

Em 1276, o conclave para a eleição está dividido entre um partido francês e um partido italiano e resolve escolher, como parte neutra, o português Pedro Julião. Nos poucos meses que governou, o papa João XXI seguiu fielmente o caminho traçado por Gregório X, tomando como objectivos a união da igreja grega à igreja romana, negócio que deixou bem encaminhado, e a preparação da cruzada. Procurou pacificar o conflito entre Afonso X de Espanha e Filipe-o-Ousado de França. O seu nome ficou ligado à polémica teológica suscitada pelo aristotelismo: em 1277, por sua ordem, o bispo de Paris, Estêvão Tempier, proíbe que se ensinem nas escolas certas teses dos aristotélicos, incluindo algumas de São Tomás de Aquino.

Morreu poucos meses depois de eleito, em 1277, num desastre ocorrido nas obras do palácio papal de Viterbo[140].

Como professor de Artes, Pedro Hispano compendiou o seu magistério num tratado didáctico de Lógica, que conheceu uma extraordinária fortuna, a ponto de poder ser considerado a obra típica da lógica medieval: as *Summulae logicales*. Este livro, escrito num estilo dogmático, com fórmulas mnemónicas e versificadas, convinha ao tipo de ensino de alguns mestres. Por isso foi adoptado em algumas universidades como texto das aulas de Lógica, em substituição das obras do próprio Aristóteles. E Dante não se esqueceu de lhe guardar um lugar na grande síntese da Idade Média que é a *Divina Comédia*.

Como médico e professor de Medicina, deixou Pedro Hispano diversos opúsculos de comentários a Aristóteles, ou de exposição de observações pessoais, como um tratado acerca dos olhos, *De oculis*. Mas tornou-se conhecido principalmente pelo *Thesaurus pauperum*,

[140] Sobre a biografia de Pedro Hispano há excelentes resumos em Queirós Veloso, *Bibliografia Geral Portuguesa*, vol. II, pp. X-XIV, e em Carreras y Artau, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, pp. 101-102. Qualquer deles é posterior ao estudo de Joaquim de Carvalho na *História de Portugal*, ed. de Barcelos, vol. IV, pp. 493-512.

espécie de enciclopédia médica em que as doenças e seus curativos são expostos sistematicamente, a começar nos cabelos e a acabar nos pés.

Resultado da actividade pedagógica de Pedro Hispano são ainda um importante comentário ao *De animalibus*, de Aristóteles, e uma exposição acerca da alma, há poucos anos descoberta. Esta última obra, intitulada *De anima*, é uma exposição sistemática de psicologia especulativa, e não um comentário a um texto de uma autoridade à maneira característica das universidades medievais. A influência de Aristóteles combina-se neste livro com a dos autores árabes e judeus.

O número extraordinário de manuscritos, a partir do século XV, de edições do *Thesaurus pauperum* e principalmente das *Summulae logicales*, e o terem sido estes livros adoptados em diversas universidades atestam suficientemente a influência de Pedro Hispano no campo da lógica escolar e da medicina. Ele foi, a partir do século XIII, o professor de Lógica e de Medicina mais concorrido da Idade Média. Mas esta influência escolar não corresponde a qualquer significado especial na história do pensamento medieval. As *Summulae logicales* e o *Thesaurus pauperum* interessam hoje ao historiador como resumos do ensino da Lógica em Paris e dos conhecimentos médicos — e não pelo seu papel na história das ideias.

Em Portugal, a influência de Pedro Hispano está documentada, mas tardiamente. Pelo menos nas livrarias de Alcobaça e Santa Cruz não aparecem códices portugueses das suas obras e tudo nos leva a crer que ele só entrou como autoridade na sua pátria de origem no século XVI, depois de se ter tornado uma autoridade mundial[141].

A Lógica, ou Dialéctica, era, como vimos, a mais importante das disciplinas do trívio. Pedro Hispano define-a como «a arte das artes, a ciência das ciências», caminho «para os princípios de todos os métodos», de tal maneira que na aquisição das ciências deve ter a prioridade. Por outro lado, a alma do ensino universitário medieval é o comentário e a discussão em torno do texto. A definição dos termos, a análise da proposição, as ligações entre as proposições, a validade de uma conclusão, tais eram os métodos de que se serviam os mestres e escolares na aquisição de toda e qualquer ciência, nomeadamente em Paris. O estudo do Direito e a discussão dos textos legais ainda em nossos dias perpetuam este método.

[141] Há traduções portuguesas do *Thesaurus pauperum*, mas muito mais tardias. A mais antiga é de 1613. Ver Queirós Veloso, *Bibliografia Geral Portuguesa*, vol. II, pp. 311 e segs.

As *Summulae logicales* têm por objectivo oferecer regras para este tipo de comentário e de discussão. Começam naturalmente pela análise gramatical, porque, diz Pedro, não pode haver discussão sem discurso, nem discurso sem palavra, nem palavra sem som. Eis porque o autor inicia o seu tratado de Lógica pelo estudo do aparelho fonador.

No desenvolvimento da obra, Pedro Hispano resume a Lógica tradicionalmente ensinada na Idade Média, baseada nos tratados de Porfírio e Boécio; mas acrescenta-lhe a Lógica Nova, que, durante o século XII, se impõe nas universidades em resultado da descoberta de vários tratados de Aristóteles, anteriormente desconhecidos. O grande papel das *Summulae logicales* é precisamente tornar facilmente acessível a nova matéria de Aristóteles. Depois de analisar a proposição e o juízo, o autor expõe a teoria dos universais segundo Porfírio (género, espécie, próprio, diferença e acidente); a teoria das categorias segundo Aristóteles (salientando a substância, a quantidade, a relação e a qualidade); a teoria do silogismo segundo o mesmo Aristóteles; os tópicos, ou espécies de raciocínio, segundo Aristóteles também; ocupa-se especialmente dos sofismas, como convém a um tratado que pretende ensinar a arte de discutir; finalmente, na parte mais original da obra, volta à teoria da Gramática, analisando o que é o termo e a significação, definindo as suas propriedades.

Muito embora baseado em Aristóteles, o tratado de Pedro Hispano não reflecte o verdadeiro espírito aristotélico. Aristóteles preocupava-se com os fundamentos da demonstração científica e foi um observador notável, autor de aquisições importantes nas ciências da natureza, resultantes da observação pessoal. Nas *Summulae logicales,* de acordo com o ensino da Faculdade de Artes de Paris, pelo contrário, a demonstração científica reduz-se a uma mera disputa de palavras. Alguém pôde pronunciar sobre essa obra o seguinte juízo:

> As *Summulae* de Pedro Hispano não se ocupam das teorias lógicas das ciências: são um manual de esgrima dialéctica[142].

Este juízo é, no entanto, unilateral se o aplicarmos a toda a obra de Pedro Hispano, em particular à sua obra científica de médico e psicólogo.

Nos seus vários opúsculos de medicina, Pedro Hispano mostra-se fortemente influenciado pelo espírito científico dos Gregos —Hipócrates, Galeno e Aristóteles— e dos Árabes — em especial Avicena.

[142] M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* vol. II, 1936, p. 85.

Por aí escapa ao formalismo do pensamento parisiense medieval e adere à tendência experimental dos mestres gregos e árabes da ciência médica. A este fundo de cultura livresca acrescenta Pedro Hispano o caudal das suas experiências pessoais de médico profissional.

Não faltam todavia no seu receituário as orações e outras práticas de antiquíssima tradição mágica.

Deve assinalar-se o facto de no seu trabalho de psicologia, *De anima,* Pedro Hispano estudar os órgãos fisiológicos da vida psíquica, esboçando uma definição da relação entre uns e outros.

E, o que é mais significativo desta orientação experimentalista e positivista do nosso autor, deixou-nos ele um esboço da teoria da experiência: distingue a experiência empírica (dos irracionais ou dos ignorantes) da experiência científica, que conduz a um conhecimento racional. Para este segundo tipo de experiência exigia Pedro Hispano um certo número de condições. Um historiador da filosofia peninsular vê nesta «teoria da experiência» um prelúdio das doutrinas de Francis Bacon[143].

§ 33. A livraria de Alcobaça

A biblioteca de Alcobaça, que, como vimos, contém cerca de 500 códices manuscritos, sucessivamente acumulados durante os séculos XIII, XIV e XV, reúne a maior parte dos livros utilizados pelos clérigos, quer para o serviço religioso, quer para leitura e meditação, quer para aprendizagem escolar. Podemos servir-nos do catálogo dos códices de Alcobaça[144] para procurar indícios da actividade intelectual (além da religiosa) correspondente ao período que nos ocupa.

Esta biblioteca eclesiástica não é a única. Já falámos em obra anterior da importante livraria de Santa Cruz de Coimbra. E há notícia, por exemplo, de uma biblioteca legada por testamento à Sé de Braga em 1462. É constituída por livros que pertencem «a direito canónico

[143] Carreras y Artau, *op. cit.*, vol. I, p. 143. O estudo do experimentalismo de Pedro Hispano (que aqui resumimos) ocupa nesta obra as pp. 141-143. Sobre a medicina de Pedro Hispano ver ainda Egas Moniz, *O Papa João XXI.*

[144] Sobre a livraria de Alcobaça ver: *Index Codicum Bibliothecæ Alcobatiæ,* sem nome de autor, 1775; Frei Fortunato de São Boaventura, *Commentariorum de Alcobacensi manuscriptorum Biblioteca libri tres* e *História Chronológica e Crítica da Real Abadia de Alcobaça;* A. de Ataíde e Melo, *Índex dos Códices Alcobacenses da Biblioteca Nacional de Lisboa.*

e civil e a direito divino e a contemplação por devotos fiéis e que pertencem a devota contemplação»[145].

A maior parte dos códices de Alcobaça são copiados em latim e alguns são cópias de traduções. O fundo mais antigo e mais importante da biblioteca é constituído pela literatura patrística. Santo Agostinho é o autor que possui maior número de obras e de exemplares; segue-se São Gregório Magno. A alguma distância, Orígenes, São Jerónimo e S.to Ambrósio incluem-se neste grupo.

Outro grupo importante é constituído por místicos, entre os quais sobressai o próprio São Bernardo e, a par dele, os «vitorinos», místicos formados na Abadia de São Vítor, com numerosos códices, e Ricardo de São Vítor.

Não faltam, como é de esperar, as glosas, *catenas,* dicionários bíblicos e outras obras deste tipo, pelas quais os monges aprendiam a interpretar e a explicar a Escritura.

A teologia está representada principalmente por dois autores: Pedro Lombardo, o autor das *Sentenças,* e São Tomás de Aquino. Não falta S.to Anselmo de Cantuária a representar a especulação religiosa anterior ao tomismo. Todavia, faltam os grandes autores da escolástica (nem Escoto Erigenes, nem Abelardo, nem Alberto Magno, nem Duns Escoto, nem Roger Bacon, nem Guilherme d'Occam, nem São Boaventura, nem sequer Pedro Hispano, o papa português). Há uma excepção notável, Raimundo Lúlio (cópia do século XVI). Esta lacuna parece revelar a falta de contacto com os grandes centros da especulação teológica e filosófica, Paris e Oxford.

Quanto à sabedoria profana, encontramos os restos da ciência antiga compilados por S.to Isidoro nas *Etimologias* e dois filósofos cristãos, ou cristianizados, da antiguidade: Cassiodoro e Boécio (com a célebre *De consolidatione philosophiae*). De Aristóteles encontramos na livraria um códice latino do século XIV que contém a *Dialéctica* e treze *Tópicos e Elencos,* de Aristóteles, por onde se fazia o estudo da Lógica; e um outro códice, da segunda metade do século XV, que contém obras mais recentemente reveladas do mesmo Aristóteles: a *Física,* a *Ética,* a *Política* e a *Economia,* e já traduzidas em português por Leonardo Bruno (falecido em 1444).

Temos de considerar também um género de literatura em que devoção se mistura com o romanesco, especialmente num códice em que se conta a vida de Barlaão e Josafat, a de S.ta Maria Egipcíaca,

[145] P.e Avelino Jesus da Costa, *Fragmentos Preciosos de Códices Medievais,* cit. por M. Martins, *Estudos de Literatura Medieval,* 1956, p. 94.

a de Társis e a de S.ta Pelágia, que são histórias de cortesãs convertidas, a de S.to Aleixo, o *Conto de Amaro,* a *História do Cavaleiro Túndalo* e outras obras de carácter diferente, todas traduzidas em português. Já resumimos em obra anterior parte do conteúdo destes códices.

Quase não há vestígios na livraria de Alcobaça dos poetas e prosadores profanos da antiguidade e da Idade Média; e são raras as obras de história. De uma maneira geral, pode afirmar-se que a patrística, representada principalmente por S.to Agostinho, e os livros de «contemplação», como o Pseudobernardo, eram o alimento literário dos monges.

A maior parte dos códices de Alcobaça são latinos; mas encontram-se lá também várias traduções portuguesas dos séculos XIV e, sobretudo, XVI, entre elas da *Vita Christi,* de Ludolfo da Saxónia, dos *Autos dos Apóstolos* e até, ao que parece, originais portugueses, pelo menos o *Horto do Esposo,* traduzido na primeira metade do século XV.

§ 34. Precedentes da Universidade em Portugal

Antes da Universidade, nos séculos XII e XIII, existiram em Portugal as escolas conventuais de Santa Cruz, Alcobaça e provavelmente outras, que eram frequentadas principalmente por futuros eclesiásticos. Também muitos dos letrados portugueses se formavam em universidades de além-Pirenéus. Mas, por um lado, o ensino, que primeiramente tem em vista o serviço religioso, tornava-se cada vez mais indispensável à actividade jurídica que um estado cada vez mais centralizado e uma economia cada vez mais mercantil exigem e, por outro lado, o recurso à medicina generalizava-se. Assim, três ramos de saber estavam crescentemente procurando profissionais: o teológico, o jurídico e o médico.

Já existiam e tinham um passado mais ou menos longo, em França, as Universidades de Paris, Bolonha, Montpellier e Toulouse e, na Espanha, as de Palencia (fundada entre 1212 e 1214) e de Salamanca (cerca de 1215) quando em Portugal se manifestou a mesma necessidade. O primeiro sinal é a criação no Mosteiro de Alcobaça de uma Escola de Gramática, Lógica e Teologia, aberta tanto a monges como a pessoas de fora, por iniciativa do abade Estêvão Martins, em 1269. Diz-se no documento de fundação desta Escola:

> «Em todas as criaturas», segundo o seu prólogo, «está posta uma luz natural de inteligência pela qual se nos facilita o caminho

de podermos vir ao natural conhecimento do Criador, já deposta a escuridade da primeira ignorância: todos os homens (se pudesse ser, comodamente) houveram de procurar com diligência o benefício da sabedoria.» Por esta razão, o abade e o convento resolvem, «para comum utilidade de nossos monges e de todos os mais que desejarem adquirir a incomparável riqueza da sabedoria», instituir no mosteiro «um contínuo e perpétuo estudo de Letras», dotando-o com rendas para a sua conservação e sustentação dos seus mestres[146].

O que há de notável nesta fundação é destinar-se não apenas ao ensino dos monges, mas também ao dos leigos. O historiador Rashdall entrevê nesta iniciativa uma tentativa, única na história das universidades europeias, para fundar uma universidade monástica[147]. Como quer que seja, os termos do documento da fundação, a referência à «luz natural da inteligência» como algo de intrinsecamente bom e o encarecimento da «incomparável riqueza da sabedoria» trazem-nos a aragem de um novo ambiente cultural que, a partir do século XII, sucede à chamada «Idade das Trevas».

§ 35. O movimento europeu das universidades

Diferenças fundamentais quanto ao ensino separam as duas épocas que é costume confundir sob a mesma designação inadequada de Idade Média. Na primeira época, a cultura elabora-se principalmente nos conventos e tem um carácter dogmático e prático. Os clérigos preparavam-se, pela leitura da Bíblia e dos comentários dos Santos Padres, para o exercício das funções sacerdotais. Vimos já como, desde fins do século XI, o ensino transborda dos claustros conventuais para as escolas, mais livres, das sés, algumas das quais ganham grande prestígio devido ao magistério de professores notáveis. Entre outras, as de Chartres e Paris vêem multiplicar-se os seus alunos. Multiplicam-se as *licenças para ensinar (licenciae docendi)* concedidas aos que concluíam os cursos das escolas episcopais; e numerosos professores, sob o controlo mais ou menos frouxo do bispo, exerciam o seu mister fora e em torno delas. Há professores que fazem concorrência às escolas episcopais donde tinham saído, como o célebre Abelardo, que fundou uma aula de Teologia, em rivalidade com a escola episcopal de Paris, nas proximidades desta.

[146] Ver texto e tradução em Frei Manuel dos Santos, *Alcobaça Ilustrada*, pp. 100-101.
[147] *The Universities of Europe in the Middle Ages*, vol. II, p. 102.

Os novos professores, formados nas disciplinas do trívio, com a preparação da Lógica, ou Dialéctica, esforçam-se naturalmente por dar ao seu magistério estrutura, unidade e sistematização. Preocupam-se eles com a organização de uma matéria coerente, de uma exposição clara e inteligível. A Teologia, até aí dogmática e assistemática, é penetrada pela Lógica, quer ordenar-se num sistema alicerçado em razões. É também a Abelardo (precursor de São Tomás de Aquino, embora perseguido por São Bernardo e condenado por herético no Concílio de Soissons, em 1211) que se deve em grande parte a introdução do espírito lógico no ensino da Teologia.

Assim, à medida que se vai profissionalizando e tornando uma actividade autónoma, o ensino cria a sua própria base intelectual, também autónoma, em relação ao antigo ensino monástico. É deste duplo movimento que nasce a Universidade de Paris, cuja importância resulta do seu papel não apenas na evolução das instituições de ensino, mas também na evolução do pensamento europeu.

Pelo seu impulso, pelo entusiasmo que suscitou, pelo interesse universal que despertou, o movimento das universidades, que atinge o auge durante o século XIII, é de tal ordem que o historiador que estamos seguindo nesta exposição só soube compará-lo com o das cruzadas[148]. Os papas, os imperadores da Alemanha e os reis da cristandade porfiaram na fundação de universidades; as grandes cidades do Norte da Itália, do Sul da França e da costa mediterrânea da Espanha esforçaram-se também por as estabelecer nos seus territórios principais; os cleros nacionais fizeram requerimentos colectivos aos papas para conseguirem a sua fundação; em toda a parte estava aberta a porta para os professores em conflito com a autoridade papal ou régia, de modo tal que várias universidades se formaram pelo acolhimento e protecção a professores emigrados, como a de Oxford. Até ao fim do século XIII fundaram-se 46 universidades[149]. De todos os países da Europa acorriam estudantes às universidades mais célebres, especialmente a Paris e a Bolonha, em tais proporções que o citado Rashdall calcula em 4000 ou 5000 os que frequentavam

[148] Rashdall, *op. cit.*, 1895, vol. III, p. 694. O leitor pode encontrar um resumo dos três volumes de Rashdall, feito por ele mesmo, na *Cambridge Medieval History*, vol. VI, 1936.
[149] Segundo Deniffle, cit. por Teófilo Braga, *História da Universidade de Coimbra*, vol. I, p. 116.

Paris na primeira metade do século XIII, número notável se atendermos às modestas proporções das cidades medievais.

A Universidade de Paris nasce em torno do núcleo de professores formados nas escolas episcopais, constituídos em corporação, que procura libertar-se da tutela do bispo — é uma *universitas magistrorum,* uma associação de professores. A de Bolonha constitui-se em torno da corporação ou associação dos estudantes, que estipendiavam os professores — é uma *universitas scholarium,* uma associação de alunos.

A Universidade de Paris tem uma origem eclesiástica e desenvolve principalmente o ensino da Teologia. Torna-se uma escola de especulação teológica. O seu precursor, Abelardo, salientou-se pela posição tomada nas polémicas teológicas da sua época. Posteriormente, esta Universidade tornou-se o grande bastião da ortodoxia católica, a ponto de um papa (Alexandre IV, em 1255) definir nestes termos o seu papel na cristandade:

> A ciência das escolas de Paris é na santa igreja como a árvore da vida no paraíso terrestre e como a lâmpada resplandecente na casa do Senhor. Como uma mãe fecunda de erudição, ela faz jorrar abundantemente das fontes da doutrina da salvação os rios que vão regar a face estéril da Terra, ela alegra em toda a parte a cidade de Deus e subdivide as águas da ciência, que faz correr pela praça pública para refrescar as almas sedentas de justiça[150].

Quanto à Universidade de Bolonha, oriunda talvez das escolas romanas de Retórica (que constituíam o núcleo do ensino do Império Romano e que nunca desapareceram completamente de Itália), tem uma origem laica, o que é confirmado pelo facto de a *licentia docendi* ser ali conferida pelo corpo professoral, e não pelo bispo. Ministrava o Direito Romano e ficou sendo por muito tempo o principal foco dos estudos jurídicos na Europa. A Medicina era ensinada tanto em Paris como em Bolonha.

Tais são os dois modelos seguidos pelas universidades que posteriormente se fundaram: o tipo de Bolonha, em que a direcção pertence à associação dos estudantes, impôs-se, de maneira geral, no Sul da Europa, particularmente na Península Ibérica; o tipo de Paris, em que a direcção pertence à associação dos professores, impôs-se principalmente no Norte.

[150] Cit. por E. Gilson, *La philosophie du Moyen-Âge,* 1930, p. 135.

Mas tanto Bolonha como Paris oferecem uma característica comum no seu modo de formação: geram-se espontaneamente, e não por um acto de autoridade pontifical ou régia. A sua existência, que é um facto a partir dos fins do século XII, só vem a ser reconhecida de direito, contra resistências tenazes, durante o século seguinte. Outras universidades se constituíram independentemente da autoridade: é o caso das que se formaram por emigrações de professores descontentes ou em greve, como aconteceu em Oxford, em Pádua e noutras cidades. A seguir ao estabelecimento e reconhecimento destas universidades de criação espontânea assiste-se à fundação de uma terceira série: a das universidades decretadas pelo papa, pelo imperador, ou por reis.

A palavra «universidade» *(universitas)* significa na Idade Média «corporação». Tanto se aplica a professores e estudantes, como a mercadores ou industriais.

Ao lado da *universitas magistrorum* e da *universitas scholarium,* ouvimos falar da *universitas mercatorum Italiae nundinas Campaniae ac regni Franciae frequentantium* («corporação dos mercadores da Itália que frequentam as feiras da Campânia e do reino de França»[151]).

A expressão que exprime a ideia de universidade, no sentido de instituição escolar, é *studium generale,* «estudo geral». Entendia-se por «estudo geral» aquele que podia ser frequentado por alunos de toda a parte e cujos graus tinham também um valor universal. O estudo geral conferia a *licentia ubique docendi* (donde derivou o título de licenciado). Em teoria, o licenciado por um estudo geral podia ensinar em todas as outras escolas, e de facto os licenciados pelas universidades mais famosas, como Bolonha, Paris e Oxford, eram admitidos ao magistério noutras universidades sem prévio exame. Mas, para conferir valor universal ao ensino dos «estudos», quer quanto à proveniência dos frequentadores, quer quanto à validade dos graus universitários concedidos, eles tinham de ser legalizados ou pelo papa, chefe espiritual da cristandade, ou pelo imperador da Alemanha, que se considerava e era por muitos acatado como o chefe temporal da mesma cristandade.

Na Península Ibérica, porém, que nunca girou na órbita do imperador, os reis consideraram-se competentes para criar estudos gerais por autoridade própria.

[151] Mencionada por Pirenne, *Histoire Économique et Sociale du Moyen Age,* PUF, 1969, p. 82.

Afonso X-o-Sábio, nas *Partidas,* estabelece expressamente que os estudos gerais são criados por autoridade do papa, do imperador ou dos reis[152].

A maior parte das universidades da Península Ibérica devem aos reis a iniciativa da sua fundação. Não parece entretanto que o reconhecimento da faculdade de ensinar em toda a parte, característica do estudo geral, fosse de facto alcançado pelas universidades de exclusiva fundação régia. Essas escolas eram *gerais* apenas em relação ao reino a que pertenciam (*respectu regni,* segundo a fórmula dos juristas).

Nem todas as universidades tinham o mesmo currículo; e muito raras ofereciam um quadro completo de estudos. Grande parte delas não ensinavam mais que as Artes (isto é, as sete artes liberais) faltando-lhes a Medicina, o Direito e a Teologia. Pouco mais de um terço das 46 universidades fundadas até 1400 tiveram Faculdade de Teologia; e o ensino desta disciplina foi sistematicamente interditado pelos papas durante o século XIV[153].

Os papas esforçaram-se por contrariar em Paris o ensino de Teologia, sem deixar, mesmo em Paris, de fomentar a nomeação para a Faculdade de Teologia de professores dominicanos e franciscanos, o que não impediu as dissidências. Por ocasião do Grande Cisma do Ocidente, os mestres de Paris apoiavam o papa de Avinhão, o que lhes valeu a oposição de Roma.

O paradigma de uma universidade completa eram cinco grandes faculdades: Artes, Leis (ou Direito Civil), Cânones (ou Direito Canónico), Medicina e Teologia.

As Artes, que constituíam como que um curso preparatório para as faculdades superiores, conferiam o grau de *bacharel* aos que cursassem durante certo tempo a Gramática e a Lógica, ou seja, o trívio (aliás incompleto), e o grau de *licenciado* aos que o completassem com as disciplinas do quadrívio. No século XIV acrescentou-se às disciplinas tradicionais do quadrívio o estudo da *Física,* de Aristóteles, cuja leitura ainda em 1236 era proibida pelos Estatutos da Universidade de Paris.

Só depois da licenciatura em Artes, que demorava cinco a seis anos, tinha o estudante acesso às Faculdades de Medicina ou de Teologia. Em Paris podia frequentar-se o Direito Canónico sem o prévio bacharelato em Artes.

[152] Partida II, tít. 31, lei I.

[153] Ver Rashdall, *op. cit.,* vol. I, p. 13.

A Faculdade de Teologia era a cúpula do edifício universitário. O doutoramento nesta Faculdade só se conseguia ao cabo de 12 a 14 anos de frequência e a licenciatura exigia 11 a 12 anos, se bem que a matéria se reduzisse ao estudo do texto latino da Bíblia e das *Sentenças,* de Pedro Lombardo[154].

O alojamento e a disciplina dos estudantes nas estreitas cidades medievais causavam problemas às autoridades. Como clérigos e súbditos do papa, eram isentos da lei civil e respondiam perante juízes eclesiásticos. Muitos jovens boémios, arruaceiros e vagabundos acobertavam-se com esta isenção.

O alojamento desta população flutuante, que não raro vinha de longe, era também um problema árduo. Normalmente, eles associavam-se em casas comuns, de que as «repúblicas» coimbrãs ainda há pouco tempo conservavam a tradição, elegendo o seu responsável perante a autoridade universitária.

Para obviar à dificuldade de alojamento, os reis tabelavam por vezes os preços das casas de aluguer. Alguns beneméritos, no intuito de empregarem o seu dinheiro de maneira proveitosa à salvação da sua alma, fundaram hospícios, «hospitais», ou colégios para albergar estudantes «pobres», isto é, aqueles que não podiam pagar residência própria. Os primeiros colégios conhecidos datam dos fins do século XII, em Paris[155].

Primitivamente, o colégio não passava de um albergue; mas, para comodidade dos estudantes, um mestre começou ali desde cedo a repetir ou a explicar as lições do lente, a orientar o trabalho do aluno, a obrigá-lo a exercícios. Pouco a pouco, os colégios convertem-se em estabelecimentos de ensino que se substituem às aulas universitárias e que, além disso, albergam os alunos e dirigem o seu trabalho. Quando, no termo desta evolução, no século XVI, os colégios se converteram em estabelecimentos de ensino, pôde considerar-se encerrada a fase medieval das universidades, que serão não mais já do que federações de colégios.

Exemplo célebre desta transformação é a do hospício fundado em 1257 por Roberto Sorbon para estudantes de Teologia, que, sob o nome de Sorbonne, virá mais tarde a substituir-se à Faculdade de Teologia de Paris como foco principal dos estudos teológicos.

[154] Deniffle, cit. por Teófilo Braga, *História da Universidade de Coimbra,* vol. I, p. 116.

[155] De 1180 data o hospício que deu origem ao Hôtel-Dieu. Rashdall, *The Universities [...],* vol. I, p. 482.

§ 36. As universidades na Espanha

Comparadas com as restantes universidades europeias, as da Península Ibérica oferecem características particulares, algumas das quais foram apontadas por Rashdall[156].

A mais saliente delas é serem quase todas devidas à iniciativa régia e fundadas por um acto de autoridade do rei.

A Universidade de Palencia deve a sua fundação a Afonso VIII de Castela; a de Salamanca foi pela primeira vez fundada por Afonso IX, de novo instituída por Fernando III, em carta de privilégio de 1242, e de novo ainda por Afonso X-o-Sábio, em carta de 1254. A Universidade de Lérida é fundada por autoridade conjunta de Jaime II de Aragão e do papa em 1300.

Na Espanha mediterrânea, mosqueada de aglomerados urbanos, do mesmo modo que na Itália, a iniciativa partiu em alguns casos dos municípios, muito embora mediante a autoridade régia ou papal: tal o caso de Valência, que travou um longo conflito com as autoridades eclesiásticas para conseguir fundar um estudo geral em 1412, o de Huesca. O mesmo aconteceu com o de Barcelona.

O interesse dos reis e das cidades peninsulares na criação de estudos gerais explica-se pela crescente mercantilização da sociedade e pela centralização do governo, que aumentava a necessidade de restauração do Direito Romano. O estudo do Direito Romano e Canónico constituía (depois das disciplinas introdutórias das sete artes) a principal matéria escolar nas universidades da Península Ibérica. Tal é a segunda característica destas universidades (comum, aliás, mas menos acentuadamente, às universidades italianas).

Segundo a definição de Afonso X, chama-se «estudo geral» àquele em que «há mestres das Artes, assim como de Gramática, de Lógica, de Retórica, de Aritmética, de Geometria, de Música e de Astronomia, *e também mestres de Decretos e senhores de Leis*»[157]. E acrescenta que para existir um estudo geral completo basta que haja mestres de Gramática, Lógica, Retórica *e de Leis e de Decretos*[158]. As universidades peninsulares aparecem-nos portanto fundamentalmente como escolas jurídicas.

Indício curioso deste interesse pelo ensino do Direito são as honras que o rei citado confere aos mestres de Leis:

[156] *Op. cit.*, vol. II, pp. 107 e segs.
[157] Partida II, tít. 21, lei I.
[158] Id., lei III.

A ciência das leis é como fonte de justiça e aproveita-se dela o mundo mais que das outras ciências, e por isso os imperadores que fizeram as leis outorgaram privilégio aos mestres delas em quatro maneiras.

Seguem-se os privilégios dos mestres de Leis, entre eles as honras de cavaleiro, o direito de entrada em casa do rei sem poderem ser detidos pelos porteiros e as honras de conde para os mestres mais sabedores que ensinaram durante vinte anos[159].

§ 37. O Estudo Geral de Lisboa-Coimbra

Falámos já do projecto de criar, em 1269, uma Escola de Gramática, Lógica e Teologia no Mosteiro de Alcobaça. Dada a rivalidade existente entre este Mosteiro e o de Santa Cruz de Coimbra, poderíamos supor que tentativas semelhantes se intentaram em Santa Cruz.

Mas é à volta de 1290 que os projectos referentes ao Estudo Geral de Lisboa ou Coimbra se intensificam e concretizam; ao mesmo tempo, vemos intervir neles uma outra vontade além da das autoridades canónicas. Em 1285, o chanceler do rei, Domingos Anes Jardo (futuro bispo de Lisboa), manda construir casas destinadas a um «hospital» (hospício) onde fossem sustentados pobres «honrados» e seis estudantes de Teologia, Direito, Gramática, Lógica ou Medicina. Os estatutos desta instituição datam de 1291[160].

Data de 1 de Março de 1290 a carta régia em que o rei D. Dinis faz saber que decidiu ordenar um estudo geral na cidade de Lisboa e garantir os privilégios e facilidades para os que o frequentam e no futuro, vindos de várias partes, o frequentarem[161]. O rei parece estar presente nestas duas acções.

Por outro lado, ainda em 1288, os abades de Alcobaça, priores de Santa Cruz de Coimbra, da colegiada de Guimarães, de Santa Maria da Alcáçova de Santarém e de várias outras igrejas e conventos de diversas regiões do Reino (como a Estremadura, o Ribatejo, o Alentejo, o Algarve e Trás-os-Montes) comunicam, em carta, ao papa

[159] Partida II, tít. 21, lei VIII.
[160] Documento resumido por Frei Francisco Brandão em *Monarquia Lusitana*, parte V, ed. de 1650, pp. 96-97.
[161] Documento pela primeira vez publicado por António de Vasconcelos em *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. I.

que, «havida plenária deliberação» e considerando a conveniência de haver no Reino um estudo geral de Ciências, rogavam ao rei que ordenasse um estudo geral na cidade de Lisboa e que o rei aprovara, assentando-se entre os signatários que os salários dos mestres e doutores seriam pagos pelas igrejas e mosteiros que eles signatários representavam e que pertenciam ao padroado real. Pedem ao papa que confirme esta aplicação das referidas rendas eclesiásticas[162].

Combinando estes documentos, conclui-se que o Estudo Geral de Lisboa se deve a uma iniciativa conjunta de instituições religiosas e da Coroa, que culmina em 1 de Março de 1290 pela citada carta régia.

No mesmo ano, em bula de 9 de Agosto, o papa (a quem competia autorizar a afectação de rendimentos eclesiásticos) dirigia-se à «Universidade dos mestres e escolares da cidade de Lisboa» (o que dá a entender que o «estatuto» já existia de facto e *de jure*), aprovava o pedido quanto à afectação das rendas eclesiásticas, declarava sujeitos ao direito canónico os respectivos mestres e escolares e conferia ao bispo de Lisboa ou seu vigário a autoridade para atribuir aos graduados a *facultas ubique docendi*, que distinguia as verdadeiras universidades, exceptuando a Teologia, que aqui não seria ensinada. Anteriormente são mencionadas pelo papa as Faculdades de Artes, Cânones, Leis e Medicina. Admoestando o rei a que obrigue os cidadãos de Lisboa a alugar casas aos escolares, tabeladas por dois clérigos e dois leigos escolhidos pelos estudantes e cidadãos, e a que obrigue os seus oficiais a garantir as pessoas, bens e mensageiros dos estudantes, a bula de Nicolau IV deixa transparecer o desejo de afirmar a autoridade pontifícia sobre a nova instituição[163]. Sobre os primeiros anos da Universidade de Lisboa reina uma espessa obscuridade. Só volta a haver notícias quando o Estudo é transferido para Coimbra por bula do papa Clemente V, de 1308.

Na bula do papa mencionam-se os «escândalos e conflitos» entre a população escolar e os habitantes da cidade. Estes conflitos sabemos que os havia em todas as cidades com universidades e resultavam de os escolares estarem isentos do direito civil. É possível que este facto seja só um pretexto. Em Coimbra existiam os cónegos regrantes de Santa Cruz, com uma vasta biblioteca e a possibilidade de entre eles se recrutarem mestres.

[162] Segundo a carta que depois dirigiram ao papa; cf. *Chartularium Universitatis Portugalensis*, 1966, vol. I, doc. n.º 2, pp. 6-7.

[163] Cf. *Chartularium Universitatis Portugalensis*, 1966, vol. I, doc. n.º 4, pp. 10-11.

Fosse como fosse, esta transferência é quase uma segunda fundação. Tendo desaparecido, com a transferência de Lisboa, as rendas que sustentavam o Estudo, o papa autoriza a atribuição à Universidade dos rendimentos de seis igrejas paroquiais do bispado de Coimbra. Criou-se também de novo o Estatuto dos Estudantes, confirmando e ampliando o rei, em carta de 15 de Fevereiro de 1309, os privilégios concedidos em 1290.

O Estudo manteve-se trinta anos em Coimbra. O rei D. Afonso IV, em 1338, transferiu-o para Lisboa, alegando que nesta última cidade residia a corte durante a maior parte do ano. Aparentemente, os mestres queriam estar junto da corte ou por nela terem funções, ou por quaisquer outros interesses. Mas, logo em 1354, o mesmo rei a mandou retransferir para Coimbra, onde ficou até 1377.

Não são patentes as causas desta instabilidade, mas não é difícil imaginar que a Universidade não se conseguia enraizar nem, portanto, florescer. Nada ficou a atestar o valor dos seus mestres ou o crédito dos seus graus. Ainda em 1440 a Universidade se queixa em cortes de que alguns escolares, depois de estudarem em Lisboa, vão tomar grau fora do Reino.

§ 38. A segunda fundação

No reinado de D. Fernando, parece, a Universidade já não funcionava e foi preciso restituí-la à vida. Por diploma de 3 de Junho de 1377, D. Fernando transferiu o Estudo para Lisboa, alegando que só nesta cidade queriam ensinar os mestres de fora do Reino. O principal problema do Estudo parece ser o dos docentes, porque, já depois de transferida, em Janeiro de 1378, a Universidade pede ao rei que designe lentes *(ledores)* que ensinem Gramática, Lógica, Leis e Decretais (Direito Canónico). Nesse mesmo ano, D. Fernando confirmava os privilégios e isenções concedidos aquando da primeira fundação, em 1290. Ao mesmo tempo requeria ao papa Clemente VII (de Avinhão) uma bula de fundação. Conhecemos a bula do papa, datada de 7 de Julho de 1380, onde se determina que «na dita cidade haja um estudo geral que ali vigore para todo o sempre, tanto em Direito Civil como em qualquer outra faculdade permitida, excepto na de Teologia». Clemente VII revalidava também o que a bula de 1290 estabelecia sobre os graus académicos (conferidos pelo bispo de Lisboa), a *facultas ubique docendi* e os privilégios judiciais dos escolares.

O problema das instalações levou tempo a ser resolvido. Em 1431, o infante D. Henrique, governador da Ordem de Cristo e que usava o título de «protector da Universidade», comprou para o Estudo casas para lhe servirem de sede, considerando que o mesmo Estudo «não tinha casas próprias em que [os mestres] lessem e fizessem seus autos, antes andava sempre por casas alheias e de aluguer, como cousa desabrigada e desalojada». As casas doadas pelo Infante eram no centro da cidade, na actual freguesia de Santiago, «contra o arrabalde dos Mouros». A intervenção da Ordem de Cristo nos assuntos da Universidade é muito anterior ao infante D. Henrique, pois a encontramos documentada, em 1323, num acordo entre a Ordem e o rei D. Dinis.

Pelo que acabámos de resumir, a Universidade de Lisboa era uma universidade vagabunda, que até ao século XV não tinha sede fixa, nem instalações próprias, nem mestres prestigiados e cujos diplomas valiam pouco, mesmo dentro das fronteiras do Reino.

§ 39. A organização interna da Universidade portuguesa

Como já ficou notado, o estudo e a universidade são instituições diversas. Nas suas cartas e alvarás, o rei refere-se à «Universidade do Estudo».

A bula do papa Nicolau IV de 1290 é endereçada à *Universitati magistrorum ac schölarium*. E D. Dinis dirige-se normalmente à «Universidade dos mestres e dos escolares do meu Estudo de Coimbra». O Estudo era a escola propriamente dita; a Universidade era a corporação de pessoas relacionadas com o Estudo: mestres, alunos, magistrados e oficiais.

As cartas régias e alvarás dizem respeito aos privilégios, isenções e direitos das pessoas que constituíam esta universidade ou corporação. Deduz-se daqui que mestres e escolares formavam uma única corporação, ao contrário do que sucedia em Bolonha, onde só havia a corporação dos escolares. Outros diplomas, porém, referem-se apenas à «Universidade dos escolares do meu Estudo de Coimbra»[164].

[164] Diplomas de D. Fernando e D. Dinis em *Chartularium Universitatis Portugalensis*, vol. I, docs. n.os 268 e 275, pp. 288 e 295.

Não devemos, quando falamos de «escolares», deixar-nos influenciar pela ideia que modernamente fazemos de estudantes. A população escolar de Coimbra era constituída em grande parte por indivíduos que a idade e a posição social tornavam respeitáveis. Muitos deles eram clérigos e até dignitários da Igreja.

§ 40. A Universidade e o direito público

À semelhança dos concelhos (que eram organizações corporativas) e de outras corporações, a Universidade ou corporação dos escolares tinha formalmente a regalia de eleger os seus próprios magistrados (procurador, recebedor das rendas, almotacés, etc.). O respectivo bairro era «coutado», o que quer dizer que nele não podiam pousar nem nobres, nem agentes do rei. Tinha também assento em cortes.

Eram magistrados supremos os dois «reitores», a quem incumbia representar a Universidade, convocar as suas assembleias gerais ou «congregações», fazer cumprir as suas resoluções, dar posse aos outros magistrados e receber o juramento de fidelidade e obediência dos mestres. Os reitores eram representantes dos estudantes, e não do conjunto de estudantes e professores. O papa Clemente VII chama-lhes *rectores studentium* («reitores dos estudantes»)[165].

A função de julgar os litígios relativos aos estudantes incumbia, segundo o regimento de 1309, a um «conservador», funcionário de nomeação régia. Cumpria-lhe também defender os privilégios da Universidade e manter o rei ao corrente de tudo o que julgasse conveniente para a instituição. Por via deste funcionário régio, a autonomia da Universidade evoluiu rapidamente, a pretexto da defesa dessa mesma autonomia, para uma completa subordinação ao poder do rei.

Esta subordinação é mais um sintoma da inconsistência da instituição universitária em Portugal.

§ 41. A matéria dos estudos

Só possuímos diplomas legislativos e uma ou outra rara informação sobre a matéria versada nos estudos. No regimento dado por D. Dinis em 1309 indicam-se as cadeiras seguintes: Teologia, para ser

[165] Documento extractado por Deniffle, *op. cit.*, p. 15.

ensinada nos conventos de dominicanos e de franciscanos; Decreto; Leis, ou Direito; Física (Medicina); Dialéctica, ou Lógica, e Gramática.

As duas últimas deviam constituir a Faculdade de Artes. À semelhança de Paris, falta nesta época em Coimbra a cadeira de Retórica. A cadeira de Leis (Direito Romano) tinha um único professor. Decreto e Decretais, cada uma com seu professor, constituíam o Direito Canónico.

No Decreto (chamado vulgarmente «Degredo») estudava-se o *Decretum,* de Graciano, primeira codificação de determinações papais e conciliares e de opiniões dos Santos Padres, que serviu de fundamento ao Direito Canónico. Nas *Decretais* liam-se as cinco decretais de Gregório IX (compilação de rescritos papais) e o *Liber sextus,* acrescido àqueles por Bonifácio VIII. Mais tarde acrescentar-se-ia a estes textos oficiais as *Clementinas,* rescritos compilados por Clemente V e publicados por João XXII em 1317.

As faculdades essenciais eram o Direito Canónico (Decretais) e o Direito Civil (Leis). Só estas estavam representadas pelos reitores (eleitos pelos respectivos estudantes).

Embora mencionada no Regimento, a Teologia não constituía propriamente uma faculdade. A bula papal de 1290 excluíra expressamente o seu ensino e a segunda bula de fundação, de 1380, renova a exclusão. Mas, contraditoriamente, outra bula, de 13 de Setembro de 1350, dispensa de residência nas suas igrejas «a todos os doutores mestres e escolares do Estudo de Lisboa que professem ou estudem em Teologia *(Sacra Pagina)* e em Direito Canónico e Civil, em Medicina e em qualquer outra faculdade permitida»[166]. Em 1400, em carta ao seu contador, D. João I menciona o estudo da Teologia no Estudo[167]. E, na sua doação de casas para o Estudo de 1431, o infante D. Henrique destina uma das casas ao ensino da Teologia.

É de crer que o ensino da Teologia se fazia nas margens do Estudo, em conventos de mendicantes, para uso dos frades e sem conferir graus académicos.

A cadeira de Física (Medicina) foi acrescentada no começo do século XIV[168]. Num acordo de 1323 com D. Dinis, a Ordem de Cristo compromete-se a pagar ao mestre das Leis seiscentas libras, ao das Decretais quinhentas libras, ao da Física duzentas libras, ao da

[166] *Chartularium Universitatis Portugalensis,* vol. I, doc. n.º 177, pp. 190-191.
[167] *Ibid.,* vol. II, doc. n.º 543, pp. 269-270.
[168] Mencionada no acordo de D. Dinis com a Ordem de Cristo em 1323; cf. *Chartularium Universitatis Portugalensis,* doc. n.º 59, pp. 84-85.

Gramática duzentas libras e ao da Lógica cem libras. Como se vê, o Direito Canónico e Civil vem de longe em primeiro lugar e a Lógica em último. No meio estavam a Medicina e a Gramática.

Uma cadeira nova, a Filosofia, é mencionada no alvará de D. Fernando de 1 de Janeiro de 1378[169]. Na Faculdade de Artes de 1215, em Paris, esta cadeira incluía as quatro disciplinas do quadrívio, acrescidas da *Ética a Nicómaco,* de Aristóteles[170]. Em estatutos posteriores da mesma Universidade (1356), quase contemporâneos da reforma de D. Fernando, a Filosofia aparece dividida em dois ramos: Filosofia Natural (em que se estudavam as obras de Aristóteles *Física, De Generatione et corruptione, De Cœlo et mundo* e alguns tratados menores conhecidos pelo nome de *Parva Naturalia*) e Filosofia Moral (que inclui a citada *Ética a Nicómaco*). Esta mesma divisão aparecerá em 1431 em Lisboa.

A Idade Média conheceu apenas uma maneira de ensinar (não falando das primeiras letras). Consistia ela em ler um determinado texto, interpretá-lo, resumi-lo, descobrir os seus pressupostos, tirar as suas consequências, resolver as suas contradições, etc. «Ler» era sinónimo de «ensinar»; e o mestre era um *lente* ou *ledor.* Quer se tratasse da Bíblia, quer do *Corpus juris civilis,* quer dos decretos papais, quer da *Física,* de Aristóteles, o texto, interpretação e comentário eram o ponto de partida e de chegada do mestre. Ao prestar as suas provas, o aluno devia mostrar que tinha lido as obras constantes do programa e que sabia entendê-las. Uma iluminura do século XIII mostra-nos o mestre com a pena e o raspador emendando ou glosando o texto que explicava.

Um professor bolonhês de Direito Civil, a quem passamos a palavra, vai-nos explicar como regerá o seu curso:

> «Primeiramente», diz ele dirigindo-se aos discípulos, «dar-vos-ei o sumário de cada título antes de entrar no texto; depois dar-vos-ei uma exposição tão clara e explícita quanto eu puder do sentido geral de cada lei incluída no título; em terceiro lugar, lerei o texto com o propósito de o corrigir; em quarto lugar, repetirei resumidamente o conteúdo da lei; em quinto lugar, resolverei as contradições aparentes, acrescentando alguns princípios gerais de direito (a extrair do passo em questão) chamados usualmente *brocardica* e algumas distinções ou subtis e úteis questões emergentes da lei, com as suas soluções, tanto quanto me permitir a Divina

[169] *Chartularium Universitatis Portugalensis,* vol. II, doc. n.º 305, pp. 15-18.
[170] Cf. Rashdal, *op. cit.,* vol. I, pp. 433-434.

Providência. E, se alguma lei parecer prestar-se a uma repetição, pela sua celebridade ou dificuldade, reservá-la-ei para uma repetição da tarde.»[171]

§ 42. Os graus universitários

Nas universidades medievais atribuíam-se os seguintes graus: bacharel, licenciado e doutor. O bacharel podia *ler*, ou *ensinar*, sob direcção do doutor, mas era ainda um escolar preparando a licenciatura. Para esta requeria-se um exame, no termo do qual o candidato alcançava a *licença* de ensinar. Mas só com o *doutoramento* era o licenciado recebido de pleno direito no grémio professoral. O doutoramento não exigia porém estudos mais aprofundados e era antes uma cerimónia de recepção de um novo doutor entre os doutores.

Em Portugal, segundo os estatutos de 1431, o escolar que tivesse, pelo menos durante três anos, cursado Gramática e Lógica poderia obter o grau de bacharel desde que se sujeitasse a um exame público. Os que cursassem durante cinco anos, quer como leitores sob a direcção dos mestres, quer como ouvintes (desde que dessem três leituras seguidas sob a direcção de um mestre), podiam adquirir o grau de bacharel sem exame[172].

Ao fim de mais quatro anos de curso, e desde que satisfizesse certas condições, o bacharel era admitido ao exame de licenciatura, prestado solenemente na catedral perante os reitores, o chanceler do cabido e o corpo dos doutores, ou (estando presentes menos de quatro doutores) dos doutores e licenciados. O candidato recebia de manhã o ponto de exame, sobre o qual devia expor e responder à tarde. A licenciatura exigia portanto, conforme os casos, sete ou nove anos de frequência escolar.

O grau de doutor exigia, mais do que um exame, uma cerimónia solene rodeada de grande aparato (minuciosamente descrito no estatuto), grandemente dispendiosa para o candidato.

O doutorando tinha de envergar um traje de cerimónia de pano caro e vestir à sua custa, com traje também apropriado, o padrinho e o bedel. Um cortejo de graduados e oficiais da Universidade vinha buscá-lo a casa, com trombetas, e, depois de receberem do doutorando «cinco coroas de ouro» para a Universidade, levavam-no solenemente à catedral. Após a missa solene do Espírito Santo havia uma distribuição de capelos aos reitores, ao chanceler e a todos os doutores, feita à custa do candidato, e de luvas para todos os graduados, oficiais da Universidade e «pessoas notáveis» presentes. Seguia-se o discurso do padrinho, a lição do doutorando, a resposta às arguições dos presentes, o pedido do candidato para lhe serem concedidas as insígnias do grau, após o que era ele chamado pelo padrinho, sentado na cátedra, onde recebia o capelo, o anel, o beijo simbólico e a bênção[173]. Tudo acabava num banquete ao pessoal participante na cerimónia pago pelo novo doutor, seguido de nova cavalgada a caminho da Sé para participar numa cerimónia religiosa.

Aliás, o grau de «licenciado» também custava dinheiro: três coroas de oiro à Universidade, outro tanto ao padrinho, certa importância em dinheiro aos outros doutores e um fato ao bedel[174].

Isto não significa, naturalmente, que só os ricos pudessem pagar os cursos e os graus. Só será assim na sociedade liberal. Mas na Idade Média havia na sociedade um espírito colectivista, especialmente na Igreja. Por isso, os escolares eram divididos, quanto ao pagamento, em cinco categorias, a última das quais era a dos «escolares pobres», cujos estudos e graus eram financiados pelos respectivos conventos ou dioceses.

§ 43. Os mestres

A Universidade de Lisboa, segundo o regimento de 1309, tinha um professor por cada uma das cinco cadeiras, e precisamos de avançar até 1400, sob o governo de D. João I, para encontrar um total de catorze mestres (a de Paris, só de Artes, tinha mais de cem).

Os deveres dos mestres, como em Bolonha, estavam regulamentados com certa minúcia. No começo do ano deviam jurar aos santos Evangelhos que leriam bem e a proveito dos escolares aquelas leituras que lhes fossem indicadas; que levariam o curso até 25 de Agosto e que fariam dois actos por ano. Este juramento era prestado perante o reitor —representante dos estudantes—, a quem o professor estava subordinado. Eram os reitores, como se vê pelo regimento posterior, de 12 de Julho de 1471[175], quem escolhia as matérias que deviam ser

[171] Rashdal, *op. cit.*, pp. 219-220.
[172] *Chartularium Universitatis Portugalensis*, vol. IV, doc. n.º 949, p. 16.

[173] *Chartularium Universitatis Portugalensis*, vol. IV, doc. n.º 949, pp. 18-19.
[174] *Ibid.*, p. 17.
[175] *Ibid.*, vol. VII, doc. n.º 2360, p. 29.

dadas. O tempo de cada aula, segundo este regimento, era observado à vista de relógios que ficavam em poder dos escolares «conselheiros». Se o lente não realizava as repetições a que era obrigado (os dois actos a que se refere o regimento de D. Fernando), sofria um desconto no ordenado.

Não eram, porém, os reitores nem a associação dos escolares quem elegia o professor (como aconteceu durante certa época em Bolonha). Há raros vestígios de eleição de professores por alunos na Universidade de Lisboa e esses vestígios referem-se a suplentes e professores de menos categoria, provavelmente bacharéis. O alvará de D. Fernando, de 1 de Janeiro de 1378, pelo qual são nomeados certos professores a pedido da Universidade, mostra-nos que competia ao rei tal nomeação, muito embora a Universidade, pelo menos neste caso, fizesse a proposta[176].

Não era também a corporação dos escolares que pagava os honorários dos mestres, custeados inicialmente pela renda eclesiástica, depois por uma renda do rei, isto é, de igrejas do padroado real, que, como vimos, foram destinadas ao sustento da Universidade. No entanto, os estudantes pagavam do seu bolso ao bedel, e sob o reinado de D. João I, por não ser suficiente a dotação do professor de Lógica[177], determinou-se uma colecta entre os escolares para lhe ser pago um subsídio.

§ 44. Os colégios

Os «colégios», cuja importância na evolução das universidades já frisámos, devem ter existido na Universidade portuguesa desde as suas origens, mas com mero carácter de hospícios.

É o caso do «hospital» fundado em 1285, antes da fundação da Universidade, por Domingos Anes Jardo, chanceler de D. Dinis e futuro bispo de Lisboa, para sustentar, além de pobres «honrados», seis estudantes. A expressão «pobres honrados» indica provavelmente religiosos mendicantes.

Ainda em princípio do século XV, os colégios não tinham em Portugal a função pedagógica que assumiam nas principais universidades

[176] Alvará de D. Fernando de 1 de Janeiro de 1378, in *Chartularium Universitatis Portugalensis*, vol. II, doc. n.º 305, pp. 15-18.

[177] Diploma de 6 de Novembro de 1392, in *Chartularium Universitatis Portugalensis*, vol. II, doc. n.º 466, pp. 210-211.

da Europa. Numa carta expedida de Bruges, em 1427, para seu irmão D. Duarte, o infante D. Pedro pedia que se instituíssem na Universidade de Lisboa colégios à imitação dos de Oxford e de Paris, dando como razão que o clero português se revelava muito mal instruído — culpa certamente da escola onde se formava. É um indício, a acrescentar a outros, do pouco brilho dos estudos universitários em Portugal na Idade Média e do seu atraso em relação aos países adiantados da Europa.

Não consta que a sugestão do infante D. Pedro se tivesse efectivado; e sabe-se que outras tentativas no mesmo sentido se malograram. Em 1443 projectava-se ou construía-se um edifício para um colégio, ao qual o infante D. Henrique, protector da Universidade, mandava destinar o rendimento de certas multas[178]. Em 1447, Diogo Afonso Mangancha, jurista de renome e amigo pessoal de D. Duarte, destinou em testamento[179] uma parte dos seus bens à fundação de um colégio para dez estudantes pobres; esta disposição nunca se chegou a realizar e, poucos anos depois, as casas que eram destinadas ao colégio foram aplicadas a outro fim.

Apesar da alta jerarquia das pessoas que exerciam o cargo, este não era simplesmente honorífico. Com efeito, o infante D. Henrique impõe normas para a arrematação das rendas do Estudo e manda descontar nos vencimentos as faltas dos professores[180], decisões ambas que tradicionalmente competiam ao reitor e respectivo conselho; o infante D. Fernando reitera as disposições relativas ao professorado e intervém, por incumbência de D. Afonso V, na nomeação dos lentes[181]; este último, quando protector, promulga um minucioso regulamento que trata da eleição dos reitores e conselheiros, escolha ou modo de escolha das matérias, tempo lectivo, horário das aulas, repetições, faltas dos lentes, chegando à minúcia de ordenar o uso de relógios para evitar que a duração das aulas fosse sofismada[182].

A Universidade nem sempre aceitou passivamente as intervenções do rei. Quando D. João I nomeou para a Universidade um «recebedor das rendas» — iniciativa importante que lhe permitia intervir na

[178] Cf. *Chartularium Universitatis Portugalensis*, vol. IV, doc. n.º 1320, pp. 394-395.

[179] *Ibid.*, vol. V, doc. n.º 1413, pp. 46-49.

[180] Carta de 23 de Agosto de 1437, in *Livro Verde*, p. 213.

[181] Ver carta de D. Afonso V ao infante D. Fernando de 13 de Janeiro de 1469 e o diploma do mesmo rei de 9 de Janeiro do mesmo ano.

[182] Publ. por João Pedro Ribeiro, *Dissertações*, ed. de 1867, vol. I, p. 258.

sua administração financeira—, a Universidade reagiu e conseguiu que o rei recuasse para um compromisso[183]. Reagiu igualmente contra a nomeação de professores pelo rei[184]; e é provável que tivesse conseguido, pelas suas reclamações, que o protector, de nomeação régia em 1476, passasse, pelo menos formalmente, a ser eleito pela própria Universidade[185].

O infante D. Henrique, talvez por razões de prestígio, ou, mais provavelmente, por obrigações inerentes à Ordem de Cristo, doou-lhe em 1431 casas para as aulas e dotou por testamento, com rendas da Ordem de Cristo, a cadeira de Teologia.

O cronista Zurara não atraiçoou decerto a intenção do Infante quando escreveu, referindo-se aos graduados universitários:

> [...] certamente vergonha padecerão quantos mestres, quantos doutores, quantos letrados, por suas benfeitorias cobraram ensino, se entre tantos se não achasse algum que os seus excelentes feitos em mais alto e claro estilo perpetuar quisesse[186].

O infante D. Pedro, que, como vimos, se interessava também pela Universidade, concebeu o projecto de uma nova universidade em Coimbra, sede do seu ducado, custeada pelas suas rendas, sob a sua protecção e a de seus sucessores no senhorio. É de 1443 o diploma pelo qual, em nome de D. Afonso V, se decreta o referido Estudo de Coimbra e de 1446 a escritura de doação, para o efeito, das rendas de uma igreja desta cidade[187]. Com a deposição do regente, em 1448, o projecto foi lançado no esquecimento.

Como herdeiro do infante D. Fernando, o rei D. Manuel recebeu o governo da Ordem de Cristo e, como consequência, o protectorado da Universidade. Para respeitar as velhas fórmulas, foi também feita a «eleição» para este cargo. Aí acabou o processo que desde a origem conduziu à subordinação formal ao rei desta indigente Universidade, que nunca teve acção própria.

[183] Alvará de 11 de Abril de 1415, *ibid.*, p. 176.

[184] Carta de D. Afonso V ao reitor de 15 de Abril de 1463, *ibid.*, p. xc.

[185] Com efeito, D. Rodrigo de Noronha é nomeado pelo rei (diploma de 23 de Agosto de 1476); D. Jorge da Costa é nomeado após eleição recomendada pelo rei. Eleito é também D. Manuel. Ver obra citada de Brandão e Almeida, pp. 125-126.

[186] *Crónica dos Feitos da Guiné*, ed. de 1949, p. 35.

[187] Documentos publicados por Teófilo Braga, *História da Universidade [...]*, pp. 140 e 146.

§ 45. A Universidade e a centralização do poder político

Pouco depois da insurreição de Lisboa de 1383, o mestre de Aviz concede, «por honra e exalçamento da mui nobre cidade de Lisboa», que a Universidade esteja ali «perpetuamente e não se mude para Coimbra ou outro lugar»[188]. Mas não se limitou a estas honrarias a intervenção do poder real na vida universitária.

Como vimos e veremos, a Universidade portuguesa estava sob a dependência do rei. Era ele quem lhe dava os regimentos, era dele que dependia o conservador, era ele quem pagava a Universidade, pelo menos parcialmente (através da renda de igrejas do padroado real), era ele também quem, em certos casos, escolhia os mestres.

Esta dependência acentuou-se à medida que se acentuava a centralização política.

Em 1400, com efeito, encontramos um membro do conselho do rei a superintender nos negócios universitários, nada menos que o famoso Dr. João das Regras, ao qual vem a suceder nas mesmas funções outro letrado, o Dr. Gil Martins[189].

É talvez neste alto funcionário, «encarregado da Universidade», que se deve buscar a primeira forma do cargo de protector, pela primeira vez desempenhado pelo infante D. Henrique, provavelmente na continuidade de uma tradição criada pelo acordo de 1323 entre o rei D. Dinis e a Ordem de Cristo, segundo o qual a Ordem se encarregava de pagar os salários dos mestres indicados (Leis, Decretais, Física, Gramática e Lógica). O Infante usava nesta época o título de governador da Ordem de Cristo[190].

As funções do protector eram muito latas e bem diversas das do conservador. Ao passo que este é um simples funcionário, o protector é um alto personagem da corte.

Por morte do infante D. Henrique, o cargo é herdado pelo infante D. Fernando, juntamente com o mestrado de Cristo, o ducado de Viseu e os outros bens e cargos de D. Henrique. Ao infante D. Fer-

[188] Diploma de 3 de Outubro de 1348, in *Livro Verde*, pp. 97-102.

[189] Alvará de 25 de Outubro de 1400 e carta de D. João I de 23 de Agosto de 1418, *ibid.*, pp. 179-180.

[190] A mais antiga notícia do desempenho do cargo de protector pelo infante D. Henrique contém-se na carta que ele escreveu de Estremoz a D. Duarte em 1436, publicada em *Documentos para a História dos Descobrimentos* por J. M. da Silva Marques. Em 1431 ainda o Infante não desempenhava tais funções, porque não indica o título respectivo na carta de doação à Universidade de Lisboa, datada de 12 de Outubro.

nando seguiu-se como protector o bispo D. Rodrigo de Noronha[191], sobrinho do rei, e a este D. Jorge da Costa, o famoso cardeal Alpedrinha, um dos mais consideráveis personagens da política e da Igreja portuguesa nesta época[192]. O próprio rei D. Afonso V assumiu estas funções e, quando, em 1475, entregou o governo a seu filho, estabeleceu uma excepção: o «cargo que temos da Universidade e Estudo de Lisboa»[193]. Finalmente, quando, em 1495, sobe ao trono o rei D. Manuel, filho e herdeiro de D. Fernando, que fora mestre da Ordem de Cristo, a própria Universidade toma a iniciativa de o nomear seu protector. Assim termina o processo de subordinação da Universidade ao rei.

§ 46. Tendências filosóficas na Europa ocidental

O século XIII é um dos momentos críticos e decisivos da teologia católica e, ao mesmo tempo, da história das ideias da Europa ocidental.

O principal centro desta especulação filosófica e teológica é a Universidade de Paris, cujo papel como defensora e definidora da ortodoxia já relevámos. Sendo ao mesmo tempo a principal Escola de Artes, aonde acorriam escolares idos dos quatro pontos cardiais, Paris é um centro de convergência de correntes de opinião, não apenas as ortodoxas, vigiadas à entrada das Faculdades de Teologia, mas também as heréticas, que entravam pela porta mais fácil das Faculdades de Artes.

Das zonas periféricas da cristandade chegavam solicitações novas. A Península Ibérica e o reino das duas Sicílias eram focos de cultura árabe, ou arabizada. Neste último floresceu a corte de Frederico II, semiárabe na gente, nos costumes e na cultura. A Escola de Medicina de Salerno foi durante séculos a mais célebre da Europa, devido à sua proximidade com este centro de cultura.

Outras pontes se abriam ao trânsito entre o mundo árabe e o cristão, através da Península Ibérica. Desde a primeira metade do século XII (cerca de 1130) que funciona em Toledo uma escola de tradutores que verte para latim alguns dos principais autores árabes e judeus. Os Árabes herdaram, juntamente com o comércio marítimo

[191] Diploma de D. Afonso V de 23 de Agosto de 1476, in *Provas da História Genealógica da Casa Real*, t. II, p. 13.

[192] Brandão e Almeida, *História da Universidade de Coimbra*, p. 125.

[193] Id., *ibid.*, p. 124.

mediterrânico, a cultura a que justamente poderíamos chamar mediterrânica: a cultura grega e alexandrina, com as suas afluências egípcias, assírias e caldaicas. A astronomia, a matemática e a medicina não só se transmitiram integralmente à civilização árabe, como ainda, dentro desta, conheceram um enorme progresso. Ao lado dos filósofos neoplatónicos, como Plotino (205-270 d. C.), que inspiraram as origens da patrística cristã, os Árabes conheceram também Aristóteles, que só através de fragmentos e de resumos tinha passado à Europa ocidental.

Ora, no mundo islâmico, a Península Ibérica foi o principal centro da literatura e da filosofia árabes: basta lembrar os nomes de Avicena e de Averróis. Além disso, dentro do clima favorável da tolerância muçulmana, a cultura judaica conheceu na Península um brilhante florescimento, eloquentemente assinalado pelo nome de Maimónides.

Na escola de tradutores de Toledo, sob a direcção de grandes personagens cristãos —como o próprio arcebispo da cidade, D. Raimundo—, cristãos, judeus, moçárabes e árabes, trabalhando de colaboração, deram a conhecer as principais criações das culturas muçulmana e hispano-judaica e, através delas, aspectos obliterados da cultura antiga. Entre as traduções de Toledo contam-se «livros de matemáticas, astronomia, medicina, alquimia, física, história natural, metafísica, psicologia, lógica, moral e política; o *Organon*, de Aristóteles, glosado ou compendiado por filósofos árabes, como Alquindi, Alfarabi, Avicena, Algazel e Averróis; as obras de Euclides, Ptolomeu, Galeno e Hipócrates, com comentários e notas de El Joarismi, Albatenio, Avicena, Averróis, Alpetragio, etc.»[194].

Este movimento de assimilação da cultura árabe atinge o seu auge sob Afonso X-o-Sábio, que manda traduzir o Alcorão e o Talmude, funda em Sevilha um Estudo Geral especializado no ensino do Árabe, com mestres árabes, e coordena, com numerosos colaboradores cristãos, árabes e judeus, os *Libros del saber de Astronomía*. Deve notar-se, de passagem, que o mesmo movimento teve repercussão em Portugal, como o revela a tradução feita na corte de D. Dinis da chamada *Crónica do Mouro Rasis*, com a colaboração de árabes.

Do outro extremo da fronteira da cristandade ocidental —Bizâncio— chegava também o interesse pela velha cultura grega. Posteriormente à tomada de Constantinopla pelos cruzados (1204), tradutores bizantinos, trabalhando com ingleses e franceses, verteram igualmente para latim obras de Aristóteles — mas directamente do grego.

[194] A. Gonzalez Palencia, *Literatura arábigo-española*, ed. Labor, p. 289.

§ 47. A polémica em torno de Aristóteles

Este novo e grande caudal de conhecimentos convergindo das fronteiras bizantina e árabe para o coração da cristandade, Paris, provocaram ali o entusiasmo e a confusão. Entusiasmo, porque todo um corpo novo de conhecimentos —a grande enciclopédia aristotélica—, organizado e metodizado, vinha substituir as noções avulsas e deturpadas que da ciência antiga conservavam os enciclopedistas medievais. Perturbação, porque a nova matéria aristotélica não cabia dentro dos quadros da teologia tradicional.

Esta teologia, definida pelos primeiros padres, e em especial por S.to Agostinho, filia-se no neoplatonismo. A separação entre o mundo sensível e o inteligível (onde vivem os anjos e se goza a visão de Deus) e a ideia de que a alma é de essência divina e portadora das verdades do mundo inteligível ou celestial, impossíveis de alcançar pela experiência, marcam inconfundivelmente as origens platónicas da teologia cristã.

Em contraste com o platonismo, Aristóteles (que foi médico de profissão) dedicava-se ao estudo da natureza observável e considerava a experiência dos sentidos como único conteúdo do pensamento e Deus como simples primeiro motor ou primeira causa da natureza. O contraste entre as duas doutrinas é evidente e a vaga de entusiasmo por Aristóteles que deflagrou durante o século XIII ameaçava destruir os próprios fundamentos da teologia cristã.

Perante a crise definiram-se duas posições. A primeira consistiu pura e simplesmente em voltar atrás, expulsando das escolas o «novo Aristóteles»: foi tal a imediata reacção das autoridades, que mais de uma vez proibiram o ensino de certas obras de Aristóteles (1215, 1231, 1263). Esta posição tinha o defeito de ser insustentável, como a experiência mostrou, porque todas as proibições se tornaram a breve trecho letra-morta. A segunda posição consistia em repudiar os quadros teológicos tradicionais, reconhecer a superioridade de Aristóteles sobre a patrística e inaugurar um pensamento profano, sacrificando para tanto, se preciso fosse, a própria teologia. Esta corrente de opinião tendia a cristalizar em torno do principal comentador árabe de Aristóteles, Averróis, conhecido no Ocidente a partir de 1230, e os seus adeptos (em grande parte recrutados entre os mestres de Artes de Paris) ficaram conhecidos por «averroístas».

Na sua forma extrema, próxima do laicismo e do materialismo, é evidente que o averroísmo parisiense não tinha viabilidade, visto que a Universidade era a guardiã da ortodoxia. O seu principal representante, Sigério de Brabante, escuda-se com a doutrina hábil da «dupla verdade»: uma ideia pode ser falsa em religião e verdadeira em filosofia e vice-versa (o que não fazia senão acentuar a contradição entre os dois planos). O averroísmo foi implacavelmente perseguido pela autoridade e reduzido a uma existência subterrânea, acolhendo-se mais tarde à Universidade de Pádua.

Sendo impossível concluir por qualquer destas alternativas, impunha-se uma solução que harmonizasse o aristotelismo com a teologia tradicional. Um talento poderosamente subtil e ordenador conseguiu resolver essa quadratura do círculo.

A solução de São Tomás de Aquino, preparado pelos esforços pacientes de assimilação do aristotelismo pelo seu mestre Alberto Magno, consistiu em partilhar o campo do conhecimento entre a filosofia e a teologia, evitando que elas se chocassem: a filosofia tem por objecto o mundo natural, que conhecemos pelos sentidos ou pela experiência; a teologia tem por objecto o mundo sobrenatural, que conhecemos pela palavra de Deus. Em filosofia, São Tomás aceita o aristotelismo; mas o campo da teologia, como não podia deixar de ser, fica reservado à tradição católica. A Aristóteles atribuía-se este mundo e a S.to Agostinho o outro. São Tomás procura, além disso, demonstrar a compatibilidade (e em parte a solidariedade) do aristotelismo com a teologia positiva, isto é, com a tradição católica. A posição de São Tomás marca uma data importante na história do pensamento medieval, porque converte a filosofia, que até então se englobava na teologia, em actividade autónoma.

Esta posição conciliatória, mas, ao mesmo tempo, audaciosa e franca, não conseguiu obter imediatamente a unanimidade. As autoridades eclesiásticas reagiram em defesa da posição tradicional, e em 1277, por encargo de João XXI, o papa português, são condenadas algumas proposições de São Tomás, juntamente com outras dos averroístas. O tomismo impõe-se entretanto dentro da Ordem de São Domingos, a que Tomás de Aquino pertenceu, e, em seguida, dentro da Igreja, até ser oficialmente consagrado com a canonização de São Tomás, em 1323.

A resistência ao tomismo condensou-se especialmente na Ordem Franciscana, rival da de São Domingos. A escola franciscana, cujo principal representante é São Boaventura, professor em Paris e depois geral da Ordem, não aceita a separação da Filosofia e da Teologia, subordinando todo o conhecimento à contemplação de Deus; e combate Aristóteles onde ele, seguido por São Tomás de Aquino, considera as sensações como único conteúdo do conhecimento inte-

lectual, regressando assim à tese platónica e agostiniana das verdades inatas ou à da iluminação interior da alma pelo próprio Deus. O principal baluarte do franciscanismo é a Universidade de Oxford e a sua grande figura, Roger Bacon, influenciado profundamente pela geometria e pela óptica árabes e precursor da ciência experimental.

Dentro da corrente franciscana encontra-se o catalão Raimundo Lúlio, místico, poeta, filósofo, teólogo, missionário e mártir, que faz convergir toda a sua actividade intelectual para a demonstração lógica e quase geométrica da doutrina cristã. A diferença que separa o lulismo e o franciscanismo em geral do tomismo pode ilustrar-se neste pormenor: São Tomás entendia que o dogma da Trindade é uma verdade revelada, pertencente ao domínio da teologia, e que portanto se não pode demonstrar racionalmente; Raimundo Lúlio, pelo contrário, pretende demonstrar racionalmente a necessidade da Trindade (como a de todos os outros dogmas cristãos).

§ 48. Um heterodoxo em Lisboa

Entre os vários mestres estrangeiros que vieram parar a Lisboa fez-se notado um antigo frade dominicano e franciscano que antes disso ensinara em diversos lugares de Espanha e outras regiões. Chamava-se Tomás Escoto. O nosso já conhecido Frei Álvaro Pais encontrou-o na Escola de Decretais de Lisboa antes de 1309, ou depois de 1388. Defendia, em conferências e em discussões públicas, nas escolas e na Igreja de Todos os Santos, algumas teses heterodoxas. Acabou por ser preso e julgado, morrendo de doença na prisão. Antes de morrer recebeu os sacramentos.

Não é fácil conhecermos ao certo a doutrina deste heresiarca, acerca do qual só temos o testemunho apaixonado do antagonista que o denunciou. Atribui-lhe este afirmações tão extraordinárias que revelam no acusador um polemista raivoso a que não podemos dar crédito (como a de que Cristo era um homem mau que se detinha a falar com mulherzinhas, um nigromante que obrava os milagres por magia; a de que São Bernardo e S.to António tinham concubinas; etc.).

Ele afirmava a superioridade da filosofia relativamente aos textos sagrados e à patrística. Aristóteles, segundo ele (diz Álvaro Pais), vale mais do que Cristo ou Moisés; e a fé demonstra-se muito melhor pela filosofia do que pelos textos sagrados ou canónicos. Era, portanto, um aristotélico; e, consequentemente, desdenhava e combatia

os escritos de S.to Agostinho e São Bernardo, representantes da tradição católica anterior ao aristotelismo.

Afirmava, por outro lado, que o mundo é eterno: não tinha havido o primeiro homem de que fala o Génesis, nem haveria o último. Esta tese é expressamente averroísta e, como tal, condenada em Paris em 1277. Segundo Álvaro Pais, negava, dentro da mesma linha de pensamento, a vida depois da morte e a existência de anjos e de demónios. Álvaro Pais atribui-lhe a afirmação de que Moisés, Maomet e Cristo não foram mais do que três impostores que ludibriaram respectivamente os Judeus, os Muçulmanos e os Cristãos, uma tese lendária, atribuída a autor também lendário *(De tribus impostoribus)*.

Como teólogo sustentava que Cristo não era filho natural de Deus, mas seu filho «optativo» (um homem que Deus adoptou como filho). Esta afirmação, que Álvaro Pais diz ter ouvido pessoalmente, leva-nos à antiga heresia de Ario, no século IV, que fora trazida para Espanha pelos Visigodos.

Tomás Escoto não deixou de tomar posição nas questões de disciplina eclesiástica que opuseram os Valdenses e os Espirituais à hierarquia do clero romano. Cristo, segundo ele declarou na Universidade e na Igreja de Todos os Santos, não transmitiu aos sucessores dos apóstolos, os papas e os bispos, os poderes que estes exerciam na Terra. Tomás Escoto oferece pontos de contacto com Marsílio de Pádua, seu contemporâneo. Esta posição de Tomás Escoto parece ter encontrado algum eco entre certos membros das ordens mendicantes (Álvaro Pais chama-lhes depreciativamente «pseudo-religiosos») que frequentavam a Universidade de Lisboa, segundo anota o seu antagonista.

Dois ou três aspectos se nos apresentam, portanto, em Tomás Escoto: é um filósofo averroísta, que põe Aristóteles acima da tradição cristã; é um herético em pontos de teologia; e é um rebelde às autoridades constituídas da Igreja. Mas tudo o que sabemos é o que deixou escrito o seu apaixonado adversário.

§ 49. Escritos antijudaicos

A persistência de um estado muçulmano na Península até fins do século XV; a existência de uma próspera e culta minoria judaica urbana que as monarquias cristãs toleravam porque necessitavam dela; a existência, também, de uma minoria muçulmana sob domínio cristão, renovada e valorizada intelectualmente pela imigração de intelec-

tuais islamitas heterodoxos que fugiam à intolerância dos Almóadas — todos estes factores contribuem para que a cultura peninsular receba uma poderosa influência oriental, que a caracteriza em oposição à restante cultura europeia cristã, e suscitam, ao mesmo tempo, uma polémica religiosa que dá origem a toda uma literatura apologética.

Já desde meados do século XII, pelas traduções latinas empreendidas sob o patrocínio do arcebispo de Toledo, D. Raimundo, a Península fornecera os elementos arábigo-judaicos que informaram a escolástica parisiense. Um século depois, com Afonso X, nova escola toledana de tradutores (desta vez para idioma castelhano, o que restringe a sua repercussão europeia) integra na cultura cristã peninsular uma série de obras então fundamentais de astronomia, astrologia, geografia e didáctica moral, estas últimas sob a forma de colecções de preceitos ou provérbios (*Bocados de Oro, Poridat de Poridades,* etc.) ou de contos moralizantes ou *enxemplios* (*enxempros,* ou *exemplos,* em português), tais como *Calila y Dimna, Sendebar, Historia de la Doncella Teodora,* etc. Este último género recolhe temas de origem hindu, persa, árabe, síria e bizantina e culmina no *Conde Lucanor,* de D. Juan Manuel, livro que é, com o *Decameron,* de Boccacio, e os *Canterbury Tales,* de Chaucer, uma das mais interessantes colecções de contos do século XIV. Desta influência da cultura arábigo-judaica resultaram o brilho dos estudos astronómicos na Península entre os séculos XIII e XVI e a admirável escola histórica a que pertencem as sucessivas séries da *Crónica Geral de Espanha,* cuja superioridade sobre a historiografia europeia é flagrante.

Esta assimilação da cultura oriental é especialmente característica do reino de Leão e Castela durante o século XIII (Fernando III, Afonso X, Sancho IV), donde irradiou para Portugal sob D. Dinis e para o reino de Aragão e Catalunha sob Jaime I e Jaime II. A sua vizinhança com os últimos redutos muçulmanos peninsulares e o prestígio local da arte e da ciência do califado cordovês fizeram de Castela o mais orientalizado dos reinos peninsulares cristãos.

Da Catalunha vinha, em contrapartida, o grande alento à polémica contra os infiéis. É certo que já Pedro Afonso, um judeu renegado, escrevera, em fins do século XI, para Afonso VI de Castela uns *Diálogos* anti-rabínicos. Mas foi Jaime I de Aragão-Catalunha (ou, melhor, a sua eminência parda, o célebre dominicano Ramón de Penhaforte) quem mais estimulou a disputa antijudaica, organizando em Barcelona (1263), à imitação do que pouco antes fizera São Luís de França em Paris, um debate público entre rabinos e teólogos cristãos, de que se lavrou acta autenticada com o selo régio e que serviu

de pródromo a uma campanha de perseguições religiosas. Um dos participantes de tal debate, Ramón Marti, compendiou a argumentação cristã em *Pugio Fidei contra Judaeos,* que serviu de base a outras obras congéneres e foi impugnado por diversos livros de apologética judaica. Quase dois séculos depois cabe ao antipapa Bento XIII (o aragonês Pedro de Luna) a iniciativa de novos debates públicos em Tortosa, 1413-14, em que foram forçados a comparecer os principais rabinos hispânicos e que novamente estimularam a polémica religiosa. Nesta se distinguiram, como é natural, os judeus conversos, isto é, renegados, muitos dos quais se tinham já feito frades professos, como Pedro Afonso, que já mencionámos, Afonso de Valhadolide, Jerónimo de Santa Fé, Paulo de Burgos, Frei Afonso de Espina, etc.

A polémica antimuçulmana orientou-se de maneira diferente, pois o adversário era, neste caso, mais do que uma minoria politicamente sujeita que se pudesse coagir a debates públicos em ambiente desvantajoso. O Islão constituía-se em estados poderosos, que era preciso opugnar pelas armas ou minar pela predicação missionária. São Francisco pregou em terra de mouros e, depois dele, vários franciscanos. E, a fim de preparar os missionários para um difícil embate com uma cultura científica superior e com uma teologia cujo rigoroso monoteísmo descartava os problemas racionalmente insolúveis da Trindade, da Encarnação e do livre alvedrio humano perante a omnipotência divina, surgiu uma vasta literatura a que serviu de padrão a *Summa contra Gentes,* de São Tomás de Aquino.

Aqui se destacam também os conversos, mas de ambos os lados, pois os emires apoiavam os ex-cristãos que se tornavam apologetas do maometanismo. Se, por exemplo, o controversista cristão São Pedro Pascoal, bispo de Jaen, é de raça moura, Abd-Allah, polemista muçulmano, fora antes disso frade franciscano.

Chegaram a Portugal algumas obras antijudaicas, como o *Adversus Hebraei,* de S.to Isidoro (códice do século XIII), e a obra de São Tomás *Liber de Catholicae fidei* (códice do século XIV). O citado Pedro Afonso existe em cópia do século XIII. E um monge português de Alcobaça, Frei João, escreveu, no começo do século XIV, um pequeno tratado precedido de uma breve gramática de Hebreu para facilitar a argumentação contra os Judeus. Esta obra, intitulada *Speculum Hebraeorum,* foi inspirada pela discussão pública, na presença de Jaime I de Aragão, em 1263. É um dos raros livros que revelam o conhecimento do hebreu em Portugal. Estes códices são em latim:

não há conhecimento de que a argumentação contra o judaísmo tenha baixado ao nível da língua falada vulgarmente[195].

Mas, surpreendentemente, encontramos um livro em língua portuguesa consagrado aos argumentos da fé cristã contra Judeus e principalmente Mouros. E a fonte da sua inspiração não é S.to Isidoro, São Tomás ou Pedro Afonso, mas nasce noutras paragens, que novamente nos levam ao franciscanismo.

§ 50. Raimundo Lúlio em Portugal

O mais entusiástico e influente dos missionários cristãos em África foi o célebre franciscano terciário catalão Ramón Lull (Raimundo Lúlio), que parece ter selado a sua obra com o martírio, em 1315 ou 1316.

A partir da idade de 30 anos, a sua vida consagrou-se toda, e apaixonadamente, à obra de conversão dos infiéis, sobretudo dos Sarracenos. Missionou ou sustentou debates nas judiarias e alfamas, entre os herejes (sobretudo os averroístas de Paris), na Berberia, na Tartária, na Abissínia, em Chipre, em Rodes e na sua pátria, Maiorca. Junto de Jaime II de Aragão, de Filipe-o-Belo, de sucessivos pontífices, na Universidade de Paris, em capítulos gerais dos Dominicanos e dos Franciscanos e, finalmente, no Concílio de Viena sobre o Ródano, de 1311-12, advogou incansavelmente a fundação de colégios em que se ensinassem aos missionários as línguas dos infiéis, sobretudo o árabe, e a arte de persuasão (a sua *Ars Magna*), bem como planos de conquista da Terra Santa e de eliminação da heresia averroísta, que não passava aos seus olhos de um enxerto muçulmano implantado no cristianismo. Estudou a língua e a teologia árabes, para poder refutar os erros islamitas, e produziu uma enorme quantidade de obras, cerca de 500, em árabe, latim e catalão, em prosa e verso, a maior parte das quais de cunho teológico, apologético ou polémico, mas algumas também a debater problemas filosóficos, metodológicos, políticos, pedagógicos ou morais-sociais implicados pelos seus intuitos de cruzada ou missionação, ou ainda de conteúdo místico ou autobiográfico.

Toda a obra de Raimundo Lúlio é norteada por uma intenção missionária, cujo campo de acção não é apenas a cristandade — luta contra as heresias ou as minorias judaica e muçulmana —, mas principalmente o ultramar — Oriente e África. Integra-se assim dentro do espírito de cruzada e do expansionismo ultramarino, tão característico dos Franciscanos e iniciado pelo próprio São Francisco, que realizara uma viagem ao Egipto para converter o sultão, e por seus imediatos discípulos, entre eles os Cinco Mártires de Marrocos, cuja lenda perdurou longamente em Portugal, onde lhes foram recolhidos os despojos.

Ainda sob outro aspecto se relaciona o lulismo com o franciscanismo: na história da escolástica, Raimundo Lúlio continua a tradição anterior ao triunfo de Aristóteles e a São Tomás de Aquino. Ao contrário deste último, não admite a separação entre a zona reservada ao conhecimento racional e a zona reservada à Revelação. Como S.to Anselmo e São Boaventura, subordina a filosofia à teologia e não atribui ao conhecimento racional outra função que não seja a de servir de degrau para a iluminação mística, que é a forma culminante de todo o conhecimento. Ele esteve à margem da ortodoxia, animado de um espírito profético de unificação do mundo pela fé, e tem afinidades com os franciscanos espirituais que esperavam o advento da terceira e definitiva fase do mundo.

Dentro das correntes de pensamento coevas, o lulismo caracteriza-se todavia por um racionalismo intrépido, convicto de que todas as verdades dogmáticas são rigorosamente demonstráveis. Enquanto, por exemplo, São Tomás considerava indemonstrável o dogma da Trindade Divina, R. Lúlio entendia que ele se impunha ao espírito por razões evidentes e necessárias. Este racionalismo, que contrasta não só com o tomismo, mas também com a generalidade das doutrinas escolásticas então dominantes, até entre os Franciscanos — averroísmo latino, misticismo voluntarista, escotismo, etc. —, deve explicar-se talvez sobretudo pela polémica em que estava empenhado Lúlio contra a teologia relativamente simples e coerente dos Muçulmanos e contra a argumentação judaica. A discussão implica inevitavelmente a crença no poder da razão.

O núcleo de todo o seu esforço de demonstração dos dogmas é constituído pela célebre *Ars Magna*, várias vezes refundida, ampliada, simplificada desde a sua primeira versão catalã, de cerca de 1271, até à *Ars Generalis Ultima*, de 1308, de que ainda publicou depois, até à morte, extractos retocados. Esta obra tão discutida, que muitos críticos consideram precursora da lógica simbólica moderna, pretende superar a silogística de Aristóteles, que Pedro Hispano tornara mais manuseável com as suas mnemónicas. Por um lado, seria uma

[195] Ver *Inventário dos Códices Alcobacenses*, vol. I, 1930, vols. II-V, 1932, Ataíde e Melo, ed. Biblioteca Nacional de Lisboa.

arte inventiva, e não apenas demonstrativa (que é também o que F. Bacon intentará no século XVII com o *Novum Organon*); por outro lado, a sua capacidade demonstrativa não consistiria num simples trânsito lógico de postulados indemonstráveis até conclusões formalmente verdadeiras, senão que assentaria em princípios metafísicos evidentes e demonstraria todas as verdades filosóficas e religiosas; além disso, o seu uso reduzir-se-ia a um simples manejo de quadros, círculos, «câmaras», gráficos e à verificação visual dos nexos lógicos decorrentes da relacionação problemática de quaisquer conceitos dados. Um ignorante seria como que mecanicamente levado à evidência dos artigos da fé cristã romana.

Mas a *Arte* luliana logo se revelou de complicadíssimo ou até impossível manejo, o que obriga Raimundo Lúlio a sucessivas remodelações, sempre baldadas, para acudir à fraqueza do engenho humano que o não compreende.

O racionalismo radical da teodiceia luliana, as concessões que, talvez sem dar por isso e por comodidade polémica, fazia ao ponto de vista muçulmano e a popularidade das suas obras entre os Begardos heréticos e os Franciscanos espirituais das Espanhas moveram Nicolau Eymerich, inquisidor-geral no reino catalão-aragonês, a uma pertinaz perseguição, que veio a culminar numa bula condenatória de Gregório XI em 1376. Mas o lulismo tinha por si o favor dos monarcas aragoneses, que em 1419 obtiveram do papa Martinho V a sua reabilitação. A doutrina recebe então novo alento, sobretudo na Península, que assiste à criação de numerosas escolas especializadas na leitura da *Ars Magna*. Entretanto, o lulismo lima as suas arestas; os lulistas mais eminentes vêm a ser, em geral, franciscanos que tendem a conciliar as suas teses típicas com as do escotismo ou do nominalismo.

Muitos meios escolásticos, sobretudo para lá dos Pirenéus, mantêm-se desconfiados. Mestre Eckart parece por vezes retomar, com mais audácia, alguns dos seus tópicos principais. Mas Gerson, o famoso iniciador da «devoção nova», combate vivamente o filósofo maiorquino.

A influência de Raimundo Lúlio entre nós é inegável, embora não possamos calcular a sua extensão. Mesmo descartando certos indícios probabilitários, como a presuntiva passagem ou curta estada do Doutor Iluminado entre nós, as relações apertadas entre as famílias reais de Portugal e de Aragão na época de D. Dinis e dos filhos de D. João I e ainda o inevitável da transmissão das suas doutrinas por via franciscana, há a registar obras do beato maiorquino na biblio-

teca alcobacense[196], a notícia de que um tal mestre Adrião teria aberto escola de doutrina lulista em Lisboa e as referências feitas no *Leal Conselheiro* às obras de Lúlio e aos seus sequazes («reimonistas»). Além disso, como mostraremos, Gil Vicente está profundamente impregnado pela teoria luliana das «dignidades». O seu mais importante vestígio é, porém, constituído por uma obra de apologética e polémica antimuçulmana e antijudaica do século XV: a *Corte Imperial*[197].

§ 51. A *Corte Imperial*

O único manuscrito conhecido desta obra tem a nota de haver pertencido a Afonso Vasques de Calvos, morador na cidade do Porto e que vivia ainda em 1454, e parece ser um apógrafo tirado de um texto provavelmente de fins do século XIV, inícios do século XV. Existiu outro exemplar na biblioteca de D. Duarte, mas não há notícia de que figurasse na biblioteca alcobacense, o que seria estranho se não soubéssemos que ela chegou muito desfalcada aos nossos dias.

Como é vulgar, segundo já vimos, entre os tratados didácticos da Idade Média, e sobretudo da época chamada «outono da Idade Média», a obra tem um enquadramento alegórico. O autor faz-nos assistir a umas cortes, presididas pelo «Celestial Imperador» (Cristo), ladeado à direita por uma formosa Rainha «vestida e coberta de sol» (Igreja Triunfante), à esquerda por uma Rainha «das partes do Oriente» (Igreja Militante), que, beijada na boca e aureolada da luz da Graça pelo Celestial Imperador, entra em polémica vitoriosa com Judeus, Mouros, Gentios e Gregos cismáticos, apresentados com os caracteres e indumentária próprios das respectivas raças. De cada vez que a Rainha refuta os argumentos dos contendores, ergue-se o coro das «companhas» fiéis, anjos e bem-aventurados.

A par do rigor da demonstração e da linguagem escolástica dos capítulos de argumentação, é flagrante neste livro a preocupação literária, a intenção de seduzir a imaginação do leitor.

---

[196] CCCLXXX/203, em letra gótica miúda do século XV: *Compendium artis demonstrativae, De natura* ou *Ars Philosophiae, Propositiones* (sobre a arte demonstrativa) *Ars Inventiva: De Quaestionibus extra volumen artis inventivae.* Ver *Inventário dos Códices Alcobacenses*, Ataíde e Melo.

[197] *Collecção de Manuscriptos Inéditos agora Dados à Estampa*, vol. I, *O Livro da Corte Imperial*, Real Bibliotheca Pública Municipal, 1910.

Eis uma amostra do estilo imaginoso da *Corte Imperial:*

Reais cortes fez o Celestial Imperador para grande proveito e honra de todo o senhorio. Estas cortes foram feitas em um campo mui grande e muito formoso, todo coberto de verdura e de flores, de muitas e variadas cores e de precioso odor. E todo o campo era cercado em redor de muitas árvores mui formosas, que davam frutos mui doces e mui saborosos e de muitas qualidades. E a redor do campo corriam águas mui limpas, que saíam de mui claras fontes que naquele campo nasciam. Todo o campo era coberto por cima de mui rico pano de seda, de uma cor de mui fino azul, com estrelas de ouro, quantas nele cabiam. E ao redor do campo havia muitos panos ricamente lavrados, com muitas e diversas histórias e com lavores mui formosos, e em meio do campo estava uma cadeira real de uma pedra fina que chamam jaspe, mui alta e mui ricamente lavrada. E um quanto mais abaixo estavam outras duas cadeiras mui ricas e mui formosas, uma delas de marfim e outra de pedra que chamam alabastro. E, afora estas cadeiras, estavam muitos assentos mui enfeitados e muitos estrados e cobertos de mui ricos e mui formosos panos. E naquela cadeira que estava mais alta estava sentado um varão mui perfeito e mui formoso. A estatura do seu corpo era meã e bem composta de seus membros. O seu vulto era venerável e honesto e de tal aspecto que aqueles que o olhassem bem o poderiam amar e temer. Os seus cabelos da cabeça eram de cor de avelã bem madura e eram lisos até às orelhas, e daí para baixo eram encrespados e já quanto amarelos e mais resplandecentes e chegavam até os ombros. Este glorioso varão tinha um risco ao meio da cabeça, assim como usavam os Nazarenos, que entre os Judeus eram os mais santos. A fronte daquele varão era plana e mui clara e as faces sem mácula e sem ruga, com cor vermelha temperada, que lhe dava grande formosura. A sua boca e o seu nariz eram tais que não havia que repreender e a sua barba era abundante, de cabelos todos iguais e bem concordados; não era longa, mas era partida em duas partes no queixo. O seu olhar era simples e maduro, de grande cordura, olhos garços e mui formosos. As suas mãos e os seus braços eram mui deleitosos para ver. Tal era sua apostura, que verdadeiramente é dito dele que é mais formoso que todos os homens[198].

[198] Ed. na *Colecção de Manuscritos Inéditos [...]* — I. *O Livro da Corte Imperial,* Real Biblioteca Pública, Porto, 1910, pp. 5-6.

O retrato de Cristo, rodeado de espíritos celestiais que tangem e entoam os seus louvores, abrange ainda mais um longo parágrafo, neste estilo intensamente visual que dir-se-ia reproduzir um fresco da escola de Siena.

Através desta introdução cheia de majestade somos conduzidos para uma espécie de concílio a que concorrem todas as raças e crenças conhecidas na Terra e na história — Pagãos, Mouros, Judeus, cristãos cismáticos e até os que não têm crença alguma. A pompa desta introdução pretende corresponder à grandeza do próprio objecto do livro — nada menos que a demonstração, por razões evidentes e necessárias, dos artigos da igreja católica romana, a começar pela existência de Deus e a acabar pelos mandamentos do Decálogo. O autor não se furta a nenhuma discussão, pois começa por argumentar contra aqueles que nem sequer aceitam a existência de Deus; bate-se em todos os campos, incluindo os da análise histórica e filológica, ao interpretar certos passos controvertidos do texto bíblico, revelando a propósito a sua erudição hebraica, provavelmente de segunda mão.

A *Corte Imperial* apresenta-se assim como um *compendium* das provas da Igreja e da argumentação a empregar contra os diversos tipos de objecções de que ela poderia então ser alvo, *compendium* dirigido a um público amplo, fora do grémio clerical, como o mostra o facto de estar escrito em língua portuguesa e o de recorrer a todos os processos literários capazes de aliciar e prender o leitor.

Como já notámos, semelhante livro não pode deixar de nos fazer pensar na existência em Portugal, na época, de um ambiente de discussão religiosa, propício às heresias. E liga-se certamente com o problema da minoria judaica, que atinge então entre nós grande prosperidade social e cultural, ao mesmo tempo que começa a ser vítima das primeiras grandes perseguições que hão-de culminar com a expulsão no reinado de D. Manuel. Liga-se principalmente com o começo das missões, sobretudo franciscanas, ao Norte de África e com a expansão em terra de Mouros.

O autor da *Corte Imperial* revela, através de numerosas citações do Corão e seus comentadores, de referências à *Toura,* à *Cabala* e aos *Targumin* hebraicos, um conhecimento indirecto, mas bem informado, das fontes islâmicas e um saber de outiva a respeito do onomástico judaico. Quem quer que fosse o autor, porém, esteve em contacto pessoal com espíritos cultos das mourarias e judiarias.

Não há na *Corte Imperial* originalidade de doutrina. O autor não pretende ser mais que um didacta e um divulgador, afirmando-se no

prólogo «não como autor das cousas nele [livro] contidas, mas como simples ajuntador delas num volume». Afirma mais que utilizou «declarações e exposições de doutores [...] e dizeres de varões sabedores, traduzidos de latim em linguagem portuguesa». As suas fontes são portanto latinas, e não árabes ou judaicas. Todo o espírito que informa a obra e todo o teor da argumentação nos mostram que a *Corte Imperial* segue o caminho traçado por Raimundo Lúlio, afastando-se de outros tipos de apologética, como o da *Pugio Fidei,* de Ramon Marti, ou o da *Summa contra gentes,* de São Tomás. Numerosos passos são averiguadamente traduzidos de obras suas em latim[199], não sendo de excluir a influência de outras em catalão, língua que parece ter deixado vestígios na grafia ocasional de certas palavras da *Corte Imperial*[200].

De acordo com Raimundo Lúlio, afirma o redactor constantemente a crença na demonstrabilidade dos artigos da fé por razões «evidentes e necessárias». Não devemos confundir isto com o racionalismo filosófico propriamente dito, que parte do pressuposto de que a Verdade só se pode atingir pelas vias da Razão. Pelo contrário, tanto Lúlio como os seus predecessores pressupõem a fé como ponto de partida. «Nisi credideritis non intelligetis» («Se não crerdes, não entendereis») é um texto de Isaías citado a este propósito, mera variante do «Credo ut intelligam» («Creio para compreender»), de Santo Agostinho e Santo Anselmo. Este ponto de partida é a própria razão de ser da escolástica, que sem ele se transformaria numa filosofia *tout court*[201].

Toda a argumentação da *Corte Imperial* assenta sobre a teoria luliana das «dignidades» divinas, que o autor define logo no início da sua exposição ao desenvolver contra um «gentio» (pagão) as provas da existência de Deus. Esta demonstração, de origem platónica, contrasta flagrantemente com a desenvolvida por São Tomás, que se apoiava na argumentação aristotélica redutível, em última análise, à necessidade de uma causa primeira, ponto de partida da cadeia de causas e efeitos que é o universo.

[199] Abílio Martins, «A filosofia de Raimundo Lullo na literatura portuguesa», in *Brotéria,* vol. 34, pp. 473-482.

[200] Ver por exemplo: p. 149, *quy* por *que* (lembrando a forma do relativo sujeito catalão ou francês), *neçessidat* (terminação tipicamente catalã); p. 255, *magneiras;* frequentemente plural *gentis* por *gentios.*

[201] Ver *História de la filosofía española — Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* T. e J. Carreras y Artau, Madrid, 1930, t. I.

Sabemos, argumenta a Igreja Triunfante na *Corte Imperial,* que há nas coisas do mundo graus diversos de perfeição ou «bondade»; há, necessariamente, uma bondade ínfima e uma bondade máxima ou «suma», que é certamente infinita (visto que é a maior que podemos conceber). E, conforme a qualidade que consideramos nas coisas, assim haverá uma suma *grandeza,* uma suma *duração,* um sumo *poderio,* uma suma *sabedoria,* uma suma *verdade,* uma suma *glória,* uma suma *virtude.* Cada uma destas «dignidades» —como lhes chama Raimundo Lúlio e com ele a *Corte Imperial*— não é uma simples qualidade ou acidente de um ser (como o branco é uma qualidade da coisa branca); é, mais do que isso, uma essência, existe por si e em si. Se assim não fosse, não seriam dignidades sumas, infinitas, porque alguma coisa lhes faltaria, o próprio ser. Para serem sumas nada lhes pode faltar.

Note-se agora que, sendo cada uma destas dignidades uma essência infinita, não podem existir *várias* dignidades; porque, se assim fosse limitada pelas restantes, nenhuma delas seria infinita. Na realidade, todas estas dignidades se reduzem a uma só e cada uma delas é todas as outras: suma bondade é também suma sabedoria, suma grandeza, sumo poderio, suma verdade, etc.; suma sabedoria é suma bondade, suma grandeza, etc. As dignidades (que, em última análise, se reduzem às «ideias» platónicas) são equiparáveis e permutáveis entre si:

> E cada uma delas é a outra, e por elas todas aliadas, sem nenhum acidente, é um sumo sente, que quer dizer que cada uma das dignidades de Deus é suma e todas elas juntamente são uma cousa, a maior e melhor e mais alta e mais perfeita que ser pode, que chamamos sumo sente[202]. E Ele é por si bom, grande, eterno, sabedor, virtuoso, poderoso, verdadeiro, glorioso, no qual a Bondade é por si grande, eterna, poderosa, sabedora, gloriosa, virtuosa e verdadeira. E esta suma cousa assim considerada chamamos Deus[203].

Segundo esta demonstração, Deus confunde-se com o Ser, no seu máximo grau, sendo o Ser as qualidades concebidas pela nossa razão elevadas ao seu grau infinito, no qual deixam de ser distintas e diversas para se confundirem no Uno; tende pois a tornar-se uma substância imanente ao espírito humano, foco em que se vão fundir os ideais

[202] *Sente* é o particípio presente do verbo *ser.* Significa *o que é. Sumo sente* é o Ser no seu máximo grau.

[203] Ed. cit., p. 16.

para que o ser humano propende. Dentro desta linha de pensamento (que conduz afinal ao espinosismo), Deus identifica-se com a Substância, objecto das aspirações do Ser racional.

Pode afirmar-se que todas as demonstrações da *Corte Imperial* assentam sobre a teoria das dignidades, a partir das quais Raimundo Lúlio criou uma espécie de álgebra teológica que consiste em deduzir a Suprema Bondade da Suprema Sabedoria, a Omnipotência da Omnisciência, etc., interpermutando-se estas diversas dignidades conforme o problema teológico a tratar.

Assim, seguindo passo a passo o *De articulis Fidei,* do Doutor Iluminado, a *Corte Imperial* intenta demonstrar a Trindade divina «por razão». Deus é acto puro, quer dizer, está sempre obrando. Não podemos supor nele a distinção entre potência e acto, porque isso seria supô-lo composto e portanto imperfeito. Deus é necessariamente uno. Obrando, produzindo, Deus gera uma cousa infinita, porquanto o Fazer de Deus tem de estar equiparado ao Ser de Deus: são duas dignidades, portanto equiparáveis. Assim, temos Deus Pai e Deus Filho, duas dignidades de Deus: Deus producente e Deus produzido. Mas Deus é também Suma Sabedoria, conhece-se a si próprio. O Deus conhecente é o Pai, o Deus conhecido é o Filho; e entre o Conhecente e o Conhecido há o Conhecer de Deus, que é também uma dignidade divina equiparável às outras, portanto também um ser absoluto, a que chamamos Espírito Santo. Do mesmo modo, temos Deus sumo Amor, sumo Amado, sumo Amar; sumo Bonificador, sumo Bonificado, sumo Bonificar — tudo dignidades equiparáveis do Pai, Filho e Espírito Santo. E assim temos três pessoas divinas e uma só, reduzindo-se a Trindade divina à tripartição de Sujeito-Objecto-Acção.

(E assim Deus não é apenas já analisado segundo categorias lógicas, mas segundo meras categorias gramaticais.)

O sistema luliano encerra o universo dentro da noção lógica de Ser ou Deus, interpretando nesse sentido todos os dogmas cristãos, mesmo aqueles que têm um carácter puramente histórico. Assim é que a vinda de Cristo à Terra é concebida na *Corte Imperial* como um elo necessário no círculo fechado do Ser, até ao ponto de sustentar que, mesmo que Adão não tivesse pecado, a Encarnação seria necessária — quando, segundo o magistério tradicional da Igreja, Deus veio ao mundo para o remir, com a sua paixão e morte, do pecado do primeiro homem.

Com efeito, em Deus está o princípio e o fim de todas as cousas. A Criação, que tem em Deus a sua origem, tem nele também o

seu fim; o destino de toda a criatura é entender, amar e identificar-se com Deus, e isto só é possível desde que o homem seja divinizado:

> O maior fim da criação do mundo é Deus ser Homem e o Homem ser Deus[204].

Através do Homem-Deus, é toda a natureza que se diviniza, porque no homem participam todas as criaturas, desde a pedra que tem ser até ao animal que tem sentir, passando pelos céus que têm movimento e pelas plantas que têm crescer. Ora o homem só pode tornar-se Deus desde que Deus se junte com ele, tomando a sua carne. Por meio da Encarnação encerra-se, pois, o circuito do Ser, isto é, de Deus sumo poderio, suma bondade, sumo entendimento, sumo amor, etc., de Deus que se desdobra num objecto, que, sendo ele mesmo uma dignidade suma, se equipara ou confunde com o Sujeito.

Não podemos seguir a *Corte Imperial* na demonstração de cada um dos artigos da fé, dos preceitos eclesiásticos, da obrigatoriedade dos sacramentos, etc., quer por «razões necessárias», quer pelo testemunho dos textos cristãos, judaicos, islâmicos e até pagãos (o poeta Ovídio aparece a profetizar Cristo). O que nos interessa frisar é que, sempre que este livro argumenta no campo das «razões necessárias», a sua argumentação se reduz ao princípio da equiparação das dignidades divinas, seguindo o modelo luliano. Assim é que, nesta base, a *Corte Imperial* remove dificuldades, como a contradição entre o arbítrio omnipotente de Deus e a necessidade lógica ou moral a que obedecem os seus actos: a Omnipotência, dignidade divina, equipara-se à Omnisciência; e, portanto, no infinito do Ser, agir por arbítrio puro equipara-se a agir segundo boas razões.

---

[204] Ed. cit., p. 157.

ÍNDICE

Intróito 7

PARTE I

AS EXPRESSÕES DA AFECTIVIDADE

§ 1. A corte dos trovadores 13
§ 2. Os cancioneiros 16
§ 3. A tradição dos jograis galegos nas cortes hispânicas 18
§ 4. A arte de amar dos trovadores 21
§ 5. Alguns temas das cantigas de amor 23
§ 6. Fórmulas e sentimentos nos cantares de amor 27
§ 7. Galegos e Provençais 30
§ 8. A boémia jogralesca 35
§ 9. Alguns temas jogralescos 38
§ 10. Os acontecimentos e os poetas vistos nos cancioneiros 41
§ 11. O *Amadis de Gaula* como expressão idealizada da corte trovadoresca 44
§ 12. Amor e morte 47
§ 13. Os túmulos de Alcobaça 51
§ 14. Amor humano e ascese cristã 55
§ 15. As origens modernas do romance 58
§ 16. A matéria de Bretanha 60
§ 17. O ciclo do Santo Graal 61
§ 18. Qual era o simbolismo da *Demanda?* 68
§ 19. Os Franciscanos em Portugal 73
§ 20. Divisões entre os Franciscanos 74
§ 21. Franciscanos e espirituais 76
§ 22. A reforma dos observantes 77
§ 23. Frei Álvaro Pais 80
§ 24. O beato Amadeu da Silva 82

§ 25. Difusão da nova religiosidade 83
§ 26. A decadência dos antigos mosteiros 84
§ 27. Os Dominicanos 86
§ 28. Novas devoções 86
§ 29. Laudes e cantigas espirituais de mestre André Dias 88
§ 30. Outras obras espirituais 90
§ 31. Uma tradução portuguesa da *Imitação de Cristo* 96

PARTE II

A ACTIVIDADE INTELECTUAL

§ 32. Pedro Hispano: um escolar português na Europa 103
§ 33. A livraria de Alcobaça 107
§ 34. Precedentes da Universidade em Portugal 109
§ 35. O movimento europeu das universidades 110
§ 36. As universidades na Espanha 116
§ 37. O Estudo Geral de Lisboa-Coimbra 117
§ 38. A segunda fundação 119
§ 39. A organização interna da Universidade portuguesa 120
§ 40. A Universidade e o direito público 121
§ 41. A matéria dos estudos 121
§ 42. Os graus universitários 124
§ 43. Os mestres 125
§ 44. Os colégios 126
§ 45. A Universidade e a centralização do poder político 129
§ 46. Tendências filosóficas na Europa ocidental 130
§ 47. A polémica em torno de Aristóteles 132
§ 48. Um heterodoxo em Lisboa 134
§ 49. Escritos antijudaicos 135
§ 50. Raimundo Lúlio em Portugal 138
§ 51. A *Corte Imperial* 141